ספר

מעשה ישראל

חידושים וביאורים

במסכת סנהדרין

חלק ראשון

מאת

ישראל העשיל

בן לאאמו"ר הגאון החסיד מוהר"ר מאיר ז"ל

גרינבערג

מח"ס "פאר המלך"- רמב"ם הל' תפילין, "בחירת המלך" רמב"ם הל' בית הבחירה, "נר למשיחי" תירוצים לנ"ר קושיות בחנוכה, ספר "ביכורי ישראל" בעניני ספה"ע, ביכורים ושתי הלחם, "מחשבת ישראל" - סוגיא דמחשבה בתרומה וקדשים, "כי בם חייתני" הדרן תלמוד בבלי, "נכנס יין-מגילת המלך" בעניני פורים והערות בהל' מגילה, "מנין מצות המלך" על מנין המצות להרמב"ם (ב"ח), "מעשה ישראל" - סוגית הש"ס (ד"ח), "מעשה ישראל" – רמב"ם ספר מדע, "מעשה ישראל" מס' ברכות, "מעשה ישראל - רמב"ם ספר אהבה

הי' תהא שנת עת חירותינו – לפ"ג

MA'ASEH YISROEL

COMMENTARY ON TALMUD ,TRACTATE SANHEDRIN

VOLUME I

By Rabbi Heschel Greenberg

Published by the

Jewish Discovery Center of Buffalo, N.Y.

Institute of Jewish Studies

*** * ***

Copyright © 2017

By Rabbi Heschel Greenberg

212 Exeter Road, Williamsville, New York 14221

(716) 632-0467 (716) 245-9520

rabbigreenberg@yahoo.com

הקדמה

בשבח והודי' לה' הנני מוציא לאור ספר "מעשה ישראל" – חידושים וביאורים במס' סנהדרין חלק ראשון.

הנני מדפיס ספר זה לכבוד היא"צ של אמי מורתי הרבנית בילא מלכה בת הרב יעקב ארי' הלוי ז"ל ג' טבת, לעילוי נשמתה.

ויה"ר מהשי"ת שהדפסת חידושי תורה אלו יתרום לקיום היעוד ד"תורה חדשה מאתי תצא" ולהגשמת היעוד ש"ואשיבה שופטיך כבראשונה וגו'" בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, תיכף ומי"ד ממ"ש. אמן כן יהי רצון.

ישראל העשיל בן לאאמו"ר הגאון החסיד מוהר"ר מאיר ז"ל גרינבערג

בופולו נוא יארק יע"א

י"ט כסלו שנת הי' תהא שנת עת חירותינו – לפ"ג

מפתח

סימן א' - פתיחה

סימן ב' - סנהדרין (ב, א) במשנה - "ואין עושין עיר הנדחת אלא ע"פ ב"ד של ע"א"

סימן ג' - סנהדרין (ג, ב) - מחלוקת ר' יאשי' ור' יונתן במקור של ג' דיינים, וסברת בי"ד נוטה

סימן ד' - סנהדרין (ד, ב) - מחלוקת ר' שמעון וחכמים אי בעי קרא לסכך

סימן ה' - סנהדרין (ה, א) - מעלת שבט יהודה בנוגע לדון

סימן ו' – (ו, ב) - האיסור לבצוע

סימן ז' – (ז, ב) - המעמיד דיין שאינו הגון

סימן ח' – (ח, א) - הקדמת דין של פרוטה למאה מנה

סימן ט' – (ט, ב) - גדר התראה

סימן י' – (י, ב) - שכבר קדשוהו שמים

סימן י"א – (יא, ב) - גמר דין בלילה

סימן י"ב – (י"ב, ב) - כפרה לשנת העיבור

סימן י"ג – (יג, ב) - משה רבינו, סנהדרין ואליהו בימות המשיח

סימן י"ד – (יד, ב) - העמדת סנהדרי קטנה

סימן ט"ו – (טו, א) - ערך כלי זה עלי

סימן ט"ז - (טז, ב) - תפקיד הסנהדרין ואורים ותומים במלחמת רשות

סימן י''ז - (י''ז, ב) - עיר שאין בו רופא

סי י''ח – (יח, א) - קשוט עצמך ואח''כ קשוט אחרים

סימן י''ט - (יט, ב) מלך שמחל על כבודו לצורך מצוה

סי' כ' - (כ, ב) - שלש מצות נצטוו בכניסתן לארץ

סימן כ''א - (כא, ב) - ס''ת של מלך

סימן כ''ב - (כב, א) - פילגשו של מלך

סימן כ''ג – (כג, א) - אין העדים חותמין על השטר אא''כ יודעין מי חותם עמהן

סימן כ''ד - (כד, ב) - משחק בקוביא אי הוי אסמכתא

סימן כ''ה - (כה, ב) - הלאו דלא תחמוד

סימן כ''ו - (כו, א) - פסיק רישא בשאר איסורין

סימן כ''ז - (כז, א) - עד זומם מתי נפסל

סימן כ''ח - (כח, ב) - מעיד אדם לאשתו ארוסתו

סימן כ''ט - (כט, א) - גדר של מסית

סימן ל' - (ל, א) - יעידו שניהן כאחד

סימן ל''א (לא, א) - אותיות נקנות במסירה

סימן ל''ב (לב, א) - דרישה וחקירה בדיני ממונות

סימן ל''ג (לג, ב) - מלקות בזמן הזה

סימן ל''ד (לד, א) - המלמד זכות אינו חוזר ללמוד חובה

סימן ל''ה (לה, ב) - מי שהרג את הנפש לענין נשיאת כפים

סימן ל''ו (לו, ב) - פסול גר לדון דיני ממונות

סימן ל''ז (לז, א) - חצי גורן עגולה בסנהדרי קטנה

סימן ל''ח (לח, ב) - אדה''ר דיבר לשון ארמית

סימן ל''ט (לט, ב) - נבואה לגרים ונבואה בחוץ לארץ

סימן מ' (מ, א) - מכירים אתם אותו אם הוא בכלל בדיקות

סימן מ''א (מא, א) - גדר התראה

סימן מ''ב (מב, א) - קידוש החודש בעמידה

סימן מ''ג (מג, א) - חפצים שמשתמשים למיתת ב''ד משל מי

סימן מ''ד (מד, א) - ישראל אע''פ שחטא ישראל הוא

סימן מה (מה, ב) - קבורת העץ עם ההרוג

סימן מ''ו (מו, א) - בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה

סימן מ''ז (מז, א) - קבורת הרוגי מלכות

סימן מ''ח (מח, ב) - ממון הרוגי המלך למלך

סימן מ''ט (מט, א) - תלמוד תורה דוחה קיום ציווי המלך

סימן נ' (נ, א) - מדיחי עיר הנדחת

סימן נ''א (נא, ב) - תחיית המתים משיח או אליהו

סימן נ''ב (נב, א) - בת כהן שחילל אבי'

סימן נ''ג (נג, א) - ב''ד ממיתין בכל מיתה

סימן נ"ד (נד, א) - אם אדם חטא בהמה מה חטאה ודרשינן טעמא דקרא

סימן נ"ה (נה, א) - הריגת הבהמה בעובדי כוכבים

סימן נ"ו (נו, ב) - חיוב להושיב בתי דינין לב"נ

סימן א'

פתיחה

א

הקשר בין מס' סנהדרין להגאולה

מסכת סנהדרין מזכיר לנו מיד היעוד של נביא הגאולה (ישעי' א, כו): "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה" וכמו שמתפללים בכל יום: "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצנו כבתחילה". והקשר להגאולה בולט ביותר בפרק ראשון דבו הובאו דיני סנהדרי גדולה שישוב בהגאולה האמיתית והשלימה.

עוד יש רמז למשיח וגאולה במס' זו במספר הפרקים, שיש בו י"א פרקים, ומצינו שעיקר נבואת משיח נאמר בישעי' פרק י"א ("ויצא חוטר מגזע ישי וגו'"), וכן ברמב"ם דיני משיח הוא בפרק י"א של הל' מלכים, ורוב עניני משיח וגאולה שבש"ס נקבצו בסיום וחותם המסכת, בפרק י"א.

ומכיון שאין שום דבר שהוא מקרה, שהכל בהשגח"פ, ובפרט בעניני תורה, יש להניח שיש קשר למסכת זו עם מספר י"א במיוחד ולהגאולה האמיתית והשלימה.

ובפשטות כשלומדים מס' סנהדרין נתעורר הצפי' להיעוד ד"ואשיבה שופטיך כבראשונה וגו'", ומתחזק הצפי' והצמאון לעידן הגאולה ומתפללים מקירות לבינו: "השיבה שופטינו כבראשונה וכו'", שהיא הברכה **האחד עשר** שבתפלת שמונה עשרה. רואים מכאן הקשר של מס' סנהדרין למשיח ולמספר אחד עשר.

אשר כל זה בדרך רמז, אבל לאחרי העיון נראה שיש קשר עניני בין מספר י"א לסנהדרין ולהגאולה שלימה.

ב

מעלת המספר דאחד עשר

ובכדי לבאר הקשר בין סנהדרין למספר אחד עשר יש להקדים מה שביאר כ"ק אדמו"ר (ספר השיחות תשנ"ב) מעלת המספר אחד עשר עפ"י הכתוב "אחד עשר יום מחורב", ואיתא במדרש (שמו"ר פמ"ב, ח) שקאי על "מיוחד שבעשרה... שהוא אחד שהוא ראש לכל הדברות, אנכי ה' אלקיך" בחינת אחד עשר שלמעלה מעשרת הדברות שניתנו בחורב, עד בחינת "אנת הוא חד ולא בחושבן", דרגת הכתר שלמעלה מעשר ספירות, עד לעצמותו ית' שלמעלה מכל סדר השתלשלות. אשר כל זה תתגלה לעת"ל.

ולעפ"ז יש לומר שבדיוק נקבצו רוב עניני משיח וגאולה שבש"ס בפרק אחד עשר שבמס' סנהדרין, בכדי לרמז שאז תתגלה עצמות אוא"ס שלמעלה מכל סדר השתלשלות, דרגת אחד עשר.

ג

שקו"ט בטעם קריאת המסכת סנהדרין בלע"ז

ובזה יש לבאר בדרך אפשר דבר התמוה ששאל כ"ק אדמו"ר את הרבנים הראשיים הגר"מ אליהו והגר"א שפירא ז"ל (ספר השיחות תשמ"ט) בנוגע להשם "סנהדרין", וז"ל:

כ"ק אדמו"ר: "להעיר על דבר פלא בנוגע לקביעת שם סנהדרין שלכאורה שמם בלשון הקודש הוא שופטים ודיינים ואילו סנהדרין הוא שם לע"ז, ולמה לא קבעו שמם בתושבע"פ בלשון הקודש אלא בלע"ז".

והרב אליהו ענה: "סנהדרין נוטריקון "שונא הדור פנים" [רע"ב סוטה פ"ט מי"א - הובא בהקדמת התויו"ט למסכת סנהדרין)].

מיהו כ"ק אדמו"ר השיב:

"ענין זה הוא ע"ד הרמז, אבל פשוטו של השם "סנהדרין" הוא בלע"ז ("מועצה" בלשון יון [ראה ערוך השלם בערכו]".

והרב אליהו העיר:

"שגם בנוגע ל"טבריא" – נקראת ע"ש "טיבירואיס" [ב"ר רפכ"ג]. (שם לע"ז), ואעפ"כ, דרשו חז"ל שם זה בלשון הקודש – "טובה ראייתה" [מגילה ו, א]".

וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר שוב:

"בנוגע לשם של עיר (טבריא) ששייך להנהגת המדינה ושטרות וכו' – אין זה פלא כל כך שמשתמשים (גם) בשם לע"ז. וגדולה מזו מצינו – שהבטיחו לאלכסנדר מוקדון (כשרצה שישימו דמות דיוקנו בביהמ"ק) שכל הכהנים שיוולדו באותה שנה יקראו על שמו [סדה"ד ג"א תמ"ח], ומאז, נעשה "אלכסנדר" שם יהודי. עיקר הפלא הוא בנוגע לשם "סנהדרין" – שם **בתורה** (תושבע"פ), "מסכת סנהדרין" (אע"פ שבמסכת זו עצמה מופיעים גם השמות בלה"ק, "דיינים", "שופטים"), כולל גם ב"משנה תורה" להרמב"ם, ספרו היחידי שכתב בלשון הקודש, "בלשון ברורה ודרך קצרה", ואעפ"כ, משתמש בשם "סנהדרין" – "הלכות סנהדרין", ולא הלכות דיינים או שופטים וכיו"ב.

והרב שפירא העיר:

"סנהדרין" הם לא רק "שופטים" או "דיינים" סתם, אלא כמ"ש הרמב"ם [ריש הל' ממרים] ש"הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה כו'", שזהו חידוש גדול – שעם היותם בשר ודם, אומרים עליהם ש"**הם** עיקר תורה שבעל פה

והם עמודי ההוראה". ומצינו בנוגע לחשיבות של פס"ד דב"ד של מטה שמתחשבים בזה גם למעלה, ואפילו בנוגע לענינים של חלק לעוה"ב, כמסופר בגמרא [ירושלמי סנהדרין פ"י סה"ב] "בשעה שנימנו ואמרו שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא כו' ביקשו לצרף את שלמה עמהן בא דוד ונשתטח לפניהן. ויש אומר אש יצאת מבית קדש הקדשים כו", היינו שהשתדלו מלמעלה שב"ד של מטה לא יצרפו את שלמה, שמזה מובן עד כמה גדול כחן של ב"ד של מטה.

וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר:

ענין זה הובא במסכת **סנהדרין** ספרן של **רבנים**, אבל השאלה היא, כאמור, למה לקחו השם "סנהדרין", שם לע"ז, בה בשעה שהשם בלשון הקודש (בתושב"כ, וגם בתושבע"פ) הוא "שופטים" או "דיינים".

ויש להוסיף ולהעיר בנוגע לכללות השימוש בלשונות דאוה"ע (החשובים והמיוחדים שביניהם) בתורה [בהבא לקמן – ראה לקו"ש חכ"א ע' 447 ובהערות שם וש"נ] – שהגמרא רובה ככולה נכתבה בלשון ארמית**.**

ויתירה מזה – שאפילו בתושב"כ מצינו תיבות בלשונות דאוה"ע, כמו **"יגר שהדותא"** [ויצא לא, מז], וכיו"ב. וידועה השקו"ט אם הפירוש הוא שתיבות אלו שייכות מלכתחילה ללשון הקודש, אלא שנבללו אח"כ בלשונות האומות [ראה של"ה תט, ב], או שהם תיבות בלשון דאוה"ע, ואעפ"כ, נכללו ונעשו חלק בתורה שבכתב (שעי"ז נעשה **הבירור והזיכוך** דלשונות אוה"ע) [ראה תו"א משפטים עז, ד. עח, ג.].

וע"ז העיר הרב אליהו:

דברי כת"ר (ע"ד הבירור והזיכוך דלשון אוה"ע) מהווים לימוד זכות על יעקב אבינו, שהרי מצינו במדרש [ספר גליא רזיא – הובא בספר חנוכת התורה (בהשמטות לפ' תבוא) אות רכז)], שיעקב אבינו נענש על כך שבגללו נכתב

בתורה "יגר שהדותא", תוספת של ארמית בתורה [ואכן רואים שיעקב אבינו לא הי' מרוצה מזה – "ויעקב קרא לו גלעד" [ויצא לא, מז], לא "יגר שהדותא" בארמית, אלא "גלעד" בלשון הקודש], וע"פ דברי כת"ר – גרם שתיבות אלו יתעלו **לקדושה**.

והרב שפירא הוסיף:

איתא בגמרא [מגילה ט, ב] "יפת אלקים ליפת", יפיפותו של יפת יהא באהלי שם", "הוא לשון יון, לשונו יפה משל כל בני יפת" [פירש"י שם]. וגם השם "סנהדרין" מקורו בלשון יון.

ואחר זה הוסיף כ"ק אדמו"ר לבאר איך שבירור וזיכוך כל עניני העולם הוא ענין עיקרי בעבודתם של ישראל.

והמורם מכל האריכות שיש כמה ביאורים לשם סנהדרין, הא' הוא ע"ד הרמז, הב' שהוא לשון יון שהוא לשון יפה, והג' שהוא לברר את לשונות העמים ולהעלותם לקדושה.

וכנראה שכ"ק אדמו"ר קבל ביאור זה של בירור לשון האומות.

ד

ביאור הקשר ללשון העמים למספר י"א ולמס' סנהדרין

אבל לאחר כל זה, עדיין יש להבין למה דוקא תיבה זו ושם זה של (מסכת והלכות) סנהדרין נאמר בלע"ז. אם הכוונה לברר הלשון הרי יש הרבה תיבות אחרות שיכולין לכותבן בלשון העמים לבררם, ולמה דוקא בחרו חז"ל את סנהדרין, ועוד שכל שארי המסכתות בש"ס הם בלשון הקודש, רק מסכת סמהדרין הוא יוצא מן הכלל, וצ"ב.

אולם לפי מה שהבאנו שיש י"א פרקים כנגד ספירת הכתר שלמעלה מהשתלשלות ועל יסוד מה שנאמר ע"י כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל, יש להציע ביאור [וצריך בירור ועיון אם כבר נאמר ביאור זה]:

והוא לפי המבואר דבקדושה יש עשר ספירות, וכמ"ש בספר יצירה (פ"א מ"ד) "עשר ולא תשע, עשר ולא אחד עשר", אבל בקליפה יש "י"א כתרין דמסאבותא" (ראה ע"ח שער י"א פ"י. פע"ח שער ו פ"ד ועוד), והביאור הוא דבקדושה החיות שבתוך הספירות נתעצם עמהם, אבל בקליפה החיות מקיף עליהם מלמעלה כי אינם כלים לקדושה.

ובכ"מ מבואר שזהו מה דיש י"א סממני קטורת, שבאים לברר את הי"א כתרין דמסאבותא, ורק מה שלמעלה מסדר השתלשלות, מדרגת הכתר יכול לברר את הי"א כתרין דמסאבותא.

נמצא דהמספר י"א הוא מספר המורה על קליפה, וכן הוא המספר המורה על הכח שלמעלה מהשתלשלות, שרק הכח שלמעלה מהשתלשלות, האחד עשר שבקדושה, יכול לברר ולהעלות לקדושה גם הקליפות הכי תחתונות.

ולכן בזמן הגאולה שאז "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", שיוכלו הקליפות שא"א לבררם, ולהעלות לקדושה הקליפות שיכולין לבררם, הנה בכדי לבטל ולברר גם קליפה וטומאה זו ולהעלותה לקדושה, צריכים לכח גדול ביותר.

ולהעיר ממגילה (יז, ב) – שהטעם שברכת השיבה נמצא בין ברכת קיבוץ גליות ולמלשינים הוא: "וכיון שנתקבצו גליות נעשה דין ברשעים שנאמר 'ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגיך', וכתיב 'ואשיבה שופטיך כבראשונה', וכיון שנעשה דין מן הרשעים כלו הפשועים וכו'"

ולכן כשמדברים אודות הגאולה האמיתית והשלימה שאז יחזור הסנהדרין למקומה ויתבטלו כל הרשעה והקליפות, הנה להדגיש את הכח של הסנהדרין לירד גם לעומק הקליפה והחושך כמו שנאמר "וחושך על פני תהום", ואיתא

במדרש דחושך זה יון, לכן בחרו דוקא כאן במסכת של דין ומשפט, לכנותו בכינוי ושם לעז של יון המורה על שלימות המשפט שהוא הסנהדרין שלעת"ל, שכל זה מתבטא ע"י המספר של י"א פרקים במסכת זו שיבטל ויברר גם החושך של יון, לכן בחרו השם של סנהדרין.

ויה"ר שלימוד מסכת זו תמהר קיום היעוד של ואשיבה שופטיך כבראשונה וגו' ע"י התגלות מלכנו משחינו תיכף ומי"ד ממ"ש, אמן כן יהי רצון!

סימן ב'

סנהדרין (ב, א) במשנה

"ואין עושין עיר הנדחת אלא ע"פ ב"ד של ע"א"

א

דיון אי צורך שיעדיו העדים גם לפני בי"ד הגדול

תנן בריש המסכת: "ואין עושין עיר הנדחת אלא ע"פ ב"ד של ע"א".

הנה אף שאין עושין עיר הנדחת בבי"ד של כ"ג כשאר דיני נפשות, מ"מ להלן (קיב, א) מבואר ד"מרבין להם בתי דינין ומעיינין בדיניהן ומסקינן להו לב"ד הגדול וגמרי להו לדינייהו וקטלי להו", וכ"פ הרמב"ם (פ"ד מהל' ע"ז ה"ו), הרי שהבתי דינין שבעירם מעיינין בדיניהן, והסנהדרין של ע"א גומרין הדין וקטלי להו, אבל בסנהדרין של ע"א אין שומעין מפי העדים. וכן משמע מדקאמר "**וגמרי** להו לדינייהו", והרי קבלת העדים הוא תחילת דין כמבואר בר"ה (כה, ב) דלכן צ"ל ביום ולא בלילה.

ואף שבשבועות (ל, ב) איתא דעדים כגמר דין דמו וכתיב בהו ועמדו שני אנשים, הרי הקשה קושיא זו בפרישה לחו"מ (סי' י"ז) ותירץ דלגבי העדים הוי קבלת העדות כגמר דין, אבל לגבי הדיינים ודאי לא הוי גמר דין, וכ"כ הטו"א בר"ה שם.

עכ"פ זה ברור שכשהגמ' אומר ש"גומרין דינייהו" לאחר שהביא שמעיינין בדיניהן, פשוט שהגמר דין הוא הפסק, שיש גזיה"כ שאף שלא שמעו מפי העדים מ"מ גומרין הדין, כי עדותם כבר נתקבלה בבי"ד

שבעירם, רק שיש גזיה"כ שהגמ"ד צ"ל בבי"ד של ע"א.

ב

ראית המנחת חינוך לשיטת הרס"ג

והנה בס' מרגלית הים הביא מהמנ"ח (מצוה תס"ד) שרצה להוכיח מזה כשיטת הרס"ג הובא ברמב"ן (פ' שופטים) דעדות דיני נפשות אף שלדין צריכים סנהדרין של כ"ג, מ"מ קבלת העדות סגי אף בד"נ בב"ד של שלשה, והרמב"ן השיג ע"ז וכתב שכיון שהדין בכ"ג גם קבלת העדות של ד"נ צריך להיות בכל הכ"ג.

ואי כדברי הרמב"ן שקבלת העדות שוה להדין, א"כ בדברים הנצרכים סנהדרין של ע"א יהי' צריך קבלת העדות דוקא בע"א, והרי עיר הנדחת צריכה ע"א והוי קבלת העדות לפני סנהדרי קטנה, ומכאן ראי' ברורה שלא טעה הגאון בדינו כאשר כתב עליו הרמב"ן.

אמנם עיין שם שהביא מהיד רמ"ה דבאמת צריכים להעיד בפני הסנהדרין של ע"א, וכן בס' כלי חמדה שצויין שם הביא שבזה נחלקו ב' תירוצי התוס'.

אבל לפי המובן מדברי הרמב"ם וכפשטות לשון הגמ' משמע דא"צ שיעידו לפני הבי"ד הגדול, ומזה שפיר יש להוכיח כהרס"ג.

ג

דחיית הראי' מעיר הנידחת

ולענ"ד נראה לבאר מחלוקת הרמב"ן והרס"ג, אבל מתחילה יש להסיר ראית המנ"ח מעיר הנידחת לשיטת הרס"ג שלא יקשה על הרמב"ן, דיש לחלק בין העדאת עדות בפני ג' ולגמור דינו בכ"ג, דמאחר שהגדת העדות גורם לחיוב מיתה נמצא שגם העדים בהגדתם גורמים מיתה, נמצא שבהגדתם טמון הפסק דין של מיתה, וזה אי אפשר לעשות בב"ד של ג' שאין להם סמכות לדיני נפשות.

אבל בעיר הנדחת, הרי כשמעידים בעיר שעבדו ע"ז בפני ב"ד של כ"ג, הרי בזה הם מחייבם אותו מיתה, וזה שפיר יש להם הכח לפסוק, אלא שלדון בהם דין עיר הנדחות שחייבים הריגה בסייף וממונם אבד, לזה צריך פסק דין של סנהדרין של ע"א.

מעתה מובן שאין חסרון במה שהעידו בפני ב"ד שבעירם שבזה הם מחייבים העובד מיתה דפשיטא שיש להם הכח, אלא שהב"ד של ע"א צריך לשנות

המיתה מסקילה להרג בסייף ולאבד ממונם, לזה מספיק מה שהעידו בב"ד של כ"ג.

דבזה מובן שיטת הרמב"ן דס"ל לחלק בין עיר הנידחת לשאר עדיות ד"נ.

ג

ביאור מחלוקת הרס"ג והרמב"ן

אכן יש לומר שהרס"ג והרמב"ן פליגי בעיקר הגדר של הגדת עדות.

דיש לבאר כח העדים לחייב בב' אופנים:

אופן א' שכשהב"ד פוסק חיוב ממון, מלקות או מיתה, אין הפירוש שהב"ד בעצמם חייבו את הנידון, אלא שהגדת העדות ביחד עם פסיקת הב"ד חייבו את האדם בהעונש, דבזה מבואר מה שצריכים שהעדים יתרו את העובר, וכן בחיוב במיתה נאמר "יד העדים תהי' בו בראשונה להמיתו", דהיינו שהעדים הם פועלים החיוב מיתה וכיו"ב.

ובזה מוסבר שיטת ר' יוסי (מכות ו, ב וסנהדרין ט, ב) שהעדים צריכים להתרות ולא משיהו אחר, דמאחר שההתראה גורם החיוב צריך להיעשות ע"י העדים כי הם הגורמים החיוב ביחד עם פסיקת הב"ד.

אכן יש לומר אופן אחר, שהעדים רק קובעים המציאות שפלוני הרג את פלוני, ואין להם שום קשר להפסק, אלא שבכדי שהב"ד יכולים לפסוק צריכים לדעת המציאות שמישהו עבר עבירה, אבל אין להם שום קשר להחיוב.

ויש לומר שבזה איפלגו הרס"ג והרמב"ן, שלהרס"ג אין העדים משתתפים בהחיוב, ומה שצריכים להתרות את העובר לר' יוסי זה גזיה"כ, או שההתראה הוא בירור שעשה במזיד, וזהו ענין העדים לברר את המציאות, אבל אין לזה קשר להחיוב. ולכן שפיר יש להעיד גם בד"נ לפני ב"ד של ג', כי הם רק קובעים המציאות, והפסק יגיע מהב"ד של כ"ג.

אבל הרמב"ן ס"ל כאופן הא' שהעדים משתתפים בהחיוב מיתה שהכח להמית הוא בהשתתפות עדים ודיינים, ולכן אי אפשר שיעידו בב"ד של ג'.

ד

ישוב קושיית הקה"י על הרמב"ן

ובזה מיושב קושיית הקה"י (סנהדרין סי' י"ב) על השיטות דגם בדבר שבערוה צריך דו"ח כמו בדיני נפשות וכן לא מהני עדות מיוחדת משום דבעי שיהי' קבלת עדות המועילה בד"נ, דאל"כ א"א להענישה במיתה, וקשה לשיטת הרמב"ן דלכאורה יצטרכו לקבל עדות בפני כ"ג.

אולם לפי מה שביארנו א"ש, דגם אם יש דינים השוים לד"נ, מ"מ זה שצריך שיעידיו בפני כ"ג ה"ט משום שהם המחייבים מיתה.

אבל בד"א כשמעידים על החטא עצמו, אבל בדבר שבערוה הם מעידים על מציאות של אשת איש לדוגמא, ואם אח"כ תזנה וממיתין אותה, אין סברא לומר שהעדים שהעידו בתחילה שהיא אשת איש שהם המחייבים מיתה, דפשוט שהם רק מבררים המציאות ודלא כעדים המעידין על גוף העבירה.

ד

ישוב ההוכחה לשיטת הרס"ג מעיר הנידחת

ובאופן אחר יש לקיים ההוכחה מעיר הנדחת לשיטת הרס"ג, לפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר ("חידושים וביאורים בש"ס" ח"א סי' ל"א) דגדר של עיר הנדחת הוא שנתבטל תורת יחידים מהעובדים, ויש להם גדר של ציבור של יושבי העיר, דבלא"ה קשה איך נפקע חיוב סקילה שעל כולם (קודם שהשלים השיעור של רוב העיר) ע"י שאח"כ עבד ע"ז עוד אחד.

וביאר: שלכן מוכרח לומר שדין "הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב", **אינו** דין על כל אחד ומיושבי העיר **בפני עצמו,** אלא על כל יושבי העיר **ביחד,** והיינו שע"י שהודחה כל העיר או רובה נעשו למציאות חדשה: אינם הרבה יחידים שיושבים בעיר אחת, אלא שנעשים למציאות (חדשה) אחת – מציאות של ציבור עובדי ע"ז "יושבי העיר". ומכיון **שנתבטלה** מציאותם בתור יחידים (בנוגע לחטא עיר הנדחת) ונעשו מציאות חדשה – נתבטל בדרך ממילא גם **הדין** שהי' עליהם בתור יחידים, וחל עליהם דין חדש – מיתה בסייף. ועיי"ש באריכות ובהערות שהוסיף עוד ביאור.

ובזה ביאר שיטת הרמב"ם (פ"ד מהל' ע"ז ה"ו), שכתב: "אם חזרו בתשובה מוטב וכו'", ותמוה שהרי אין תשובה מועלת בנוגע לעונשי ב"ד של מטה, ואכן הראב"ד השיג עליו: "לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה" – כי ע"י תשובתם של אנשי

עיר הנדחת הם חוזרים למציאות של יחידים ומתבטלת המציאות של ציבור יושבי העיר שאין התשובה בעצמה מועלת כ"א שנתבטל מציאות של יושבי העיר, וממילא מתבטלת העונש.

דלפ"ז נמצא שכשנתבטל גדר היחיד נתבטל גם חיוב מיתה שלהם, ואז כשהב"ד של ע"א דנין הם דנין בנוגע לחיוב מיתה שחל על יושבי העיר, א"כ מובן שא"א שיסמכו על הגדת העדות של הב"ד של כ"ג, כי הגדת העדות זו הי' בנוגע לחיוב שחל על יחידים, אבל כל זה נתבטל כשמצאו שרוב העיר עבדו ע"ז, נמצא שהגדת העדות שבפני הב"ד של כ"ג לא חייבם מיתה, כי המיתה שעל יחידים נתבטל, ועכשיו צריכים לחייבם מיתה מחדש, ולזה צריכים ב"ד של ע"א.

ובזה יש לקיים הוכחת המנ"ח מעיר הנידחת, דאם מועיל העדאת עדים בב"ד של כ"ג הרי זה הוכחה דאין צריך שהעדאת עדות תהי' בפני ב"ד המחייב מיתה, ומספיק שיעידו גם לפני ב"ד של ג' כשאר דיני נפשות.

ה

ביאור דעת הרמב"ן

אכן בדעת הרמב"ן יש לומר שס"ל כהראב"ד שאין מועיל תשובה, ובע"כ שחולקים על היסוד שנתבטל תורת יחידים מעובדי העיר, נמצא שכשהעידו לפני הב"ד בעירם שעבדו כבר נתחייבו מיתה, אלא שהב"ד של ע"א משנה את גדר המיתה למיתת חנק, אבל מעולם לא נתבטל מהם עונש מיתה, ולכן אין הוכחה מעיר הנדחת.

ו

סתירה בדברי הרמב"ם

אלא שצ"ע שהרי שיטת הרמב"ם משמע דס"ל דהב"ד של ע"א אי"צ להגדת עדות, ומספיק מה שהעידו בהבי"ד של כ"ג בעירם, והרי הר"ן בסנהדרין (יז, א) מבאר דעת הרמב"ם דצריך שיעידו בד"נ בב"ד של כ"ג, והוא על יסוד מה שפסק שכל הבי"ד צריכים שיבינו הלשון שלא ישמעו מפי התרוגמן (ודלא כשיטת רש"י שם שכתב שמספיק שנים לדבר ואחד שמבין), והרי ביארנו ששיטת הרמב"ם שנתבטל חיוב מיתה מקודם, א"כ איך יועיל העדאת עדות בב"ד שבעירם.

אכן בעיקר הדבר שכתב הר"ן שכן הוא שיטת הרמב"ם צ"ע, וכמו שראיתי בס' משנת יעבץ (חו"מ סי' ט

אות ד') שהקשה הלא הרמב"ם (פ"ב מהל' סנהדרין ה"ו) כתב רק שצריך להשתדל שידעו רוב הלשונות שלא יצטרכו לשמוע מפי התורגמן, הרי דכתב שהוא רק לכתחילה אבל אי"ז מעכב, והביא שכך פירש הרדב"ז (ח"א סי' של"א), ועיי"ש שהביא שהאו"ש מפרש שדעת הרמב"ם כהרס"ג. אכן ראה שם (סי' ח'), שביאר שהרמב"ם ס"ל דהדיין לא פנפסל אם אינו מבין שאר לשונות, אבל אם בא לפניו עדים שאינו מבין לשונם אז מעכב בדיעבד.

ואם נימא שהרמב"ם חולק ארס"ג וס"ל כשיטת הרמב"ן, אז קשה באמת למה ס"ל דמספיק העדאת עדות בבי"ד של כ"ג בעירם.

ומוכרח לומר, שאף לפי דרכו של כ"ק אדמו"ר, הרי כשהעידו בעירם, הי' זה בנוגע לחיוב מיתה, הנה אף שנתבטל החיוב מיתה בתור יחידים, מ"מ הרי קבלת העדות הי' קבלה מעליא כיון שבשעת העדאתם הי' זה נוגע לחיוב מיתה.

ועוד יש לומר, שאף שהרמב"ם יסבור דמספיק העדאת עדים בבי"ד של ג' גם לדיני נפשות, מ"מ ס"ל להרמב"ם שכשמעידים בפני בי"ד של כ"ג צריך שכל הבי"ד יבינו, דנעשה גוף א'.

ולהעיר מהשקו"ט אם אומרים גם בדיינים שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול שנפסלו כולם, עיין מל"מ (פט"ז מהל' עדות), שהביא מהמהרח"ש שס"ל דאכן נפסל, וכן מהמחנה אפרים, אבל הקצוה"ח (סי' ל"ו ס"ק ז') חולק ע"ז, והרבה האריכו האחרונים לתלות דיון זה במחלוקת הראשונים.

ואי נימא שאכן שנתבטלו כולם כשנמצא בהם קרוב או פסול, אז יש לומר סברא הנ"ל, שכשמעידים בפני בי"ד של כ"ג צריך שכל הבי"ד יבינו, דנעשים גוף אחד. ועדיין צ"ע.

ו

דרך אחר בביאור מחלוקת הרס"ג והרמב"ן

והעירני ח"א דיש לבאר סברת הרמב"ן באופן אחר, דס"ל ביסוד ההוספה של דיינים לדון דיני נפשות, שבזה חידשה התורה דלצורך דיני נפשות יש להקפיד יותר על בירור הדברים, שבהוספת דיינים מבטיחים יותר שלא תצא מכשול מתחת ידם בעניני נפשות, זאת אומרת שהוספת דיינים מועיל להוספה בבירור האמת.

ועיין רמב"ם (פ"ב מהל' סנהדרין הי"ג): "אע"פ שבי"ד של שלשה בי"ד שלם הוא כל זמן שהן רבים הרי זה משובח, ומוטב שיחתוך הדין באחד עשר יותר מעשרה", הרי ריבוי דיינים מוסיף בכח הבי"ד, והיינו כנ"ל שמוסיף בבירור האמת.

דלפ"ז מובן שיטת הרמב"ן דאי אפשר לקבל עדות בפני בי"ד של ג' בדיני נפשות מכיון שיחסר בדיוק הדו"ח וכו' של העדים.

מעתה יש להבין סברת הרס"ג דמועיל העדאה בפני ג' גם בד"נ.

ולענ"ד נראה שמה שצריך כ"ג הוא מטעם "ושפטו העדה והצילו העדה", שיש צורך בעדה, דאין לב"ד של יחידים הכח להמית יהודי, וצריך שיבוא מעדה שלימה המייצגים כח של כלל ישראל כידוע, דרק הציבור יכול לפסוק מיתה על חלק ממנה.

נמצא שהוספה של כ"ג אי"ז מטעם הוספה בבירור כ"א מטעם ההכרח שיהי' עדה וכו', ולקיים ענין זה מספיק מה שהבי"ד הפוסקים מיתה הוא של כ"ג.

סימן ג'

סנהדרין (ג, ב)

מחלוקת ר' יאשי' ור' יונתן במקור של ג' דיינים, וסברת בי"ד נוטה

א

צ"ב סברת מחלוקת ר' יאשי' ור' יונתן

בגמ' (ג, ב) אתא: "שלשה מנלן, דת"ר ונקרב בעל הבית אל האלקים הרי כאן אחד, עד האלקים יבא דבר שניהם הרי כאן שנים, אשר ירשיעון אלקים הרי כאן שלשה דברי ר' יאשי', ר' יונתן אומר ראשון תחלה נאמר ואין דורשין תחילות אלא עד האלקים יבא דבר שניהם הרי כאן אחד, אשר ירשיעון אלקים הרי כאן שנים, ואין ב"ד שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן שלשה",

ועיי"ש כל הסוגיא דמסיק דלכו"ע אין דורשין תחילות, ור' יאשי' ס"ל דמזה שלא נאמר שופט כ"א אלקים ש"מ למנינא, ור' יונתן ס"ל לישנא דעלמא נקט, עיי"ש.

ועיי"ש שמתחילה הי' נראה שלר' יאשי' אין דין ב"ד נוטה בדיני ממונות, ולבסוף מסיק שנלמד מק"ו מדיני נפשות.

ויש להבין באיזה סברא קמיפלגי, דודאי דוחק לפרש דפליגי אם התורה משתמש בלישנא דעלמא (וצ"ע ובירור בהחילוק בין "לישנא דעלמא" ל"דברה תורה כלשון בנ"א"), ומסתבר יותר דפליגי באיזה סברא, ומצד סברא זו מסתבר יותר לא לדרוש תיבת אלקים, אלא שאם לא הי' לישנא דעלמא לא הי' לו ברירה והוכרח לדרוש, וצ"ל באיזה סברא פליגי.

ב

ביאור הס' המדות לחקר ההלכה

וראיתי בס' המדות לחקר הלכה (מדה י"ב אות נ"ט) שמבאר, שר' יאשי' ס"ל שהתורה בעצמה מקפידה דוקא על שלשה, אולם לר' יונתן התורה מקפידה רק לשנים והג' בא רק מצד אין בי"ד שקול.

וכתב שם נפק"מ גם להא דהולכין בתר רוב, דיתכן לבארו בב' אופנים: א' אם זהו מפאת שאנו חושבים גם את הזכאי כאילו אמר חייב, וזהו דעת ר' יאשי' דמצריך ג' דיינים בעצם, והאופן הב' שאנו מבטלים את דעת היחיד וממילא נשאר דעת השנים, וזהו כשיטת ר' יונתן דבאמת צריכי רק ב' דיינים. ועיי"ש שרצה לקשר זה לגדר של ביטול ברוב דעלמא.

ג

ביאור מחלקותם שהולכים לשיטתם בכ"מ

ולענ"ד לבאר מחלקותם בהקדם מה שביאר כ"ק אדמו"ר ("חידושים וביאורים בש"ס" ח"א סי' ח') מחלוקת ר' יאשי' ור' יונתן בכ"מ בש"ס, דפליגי אם יש ב' גדרים של ציבור ושל יחיד, דר' יאשי' מביט על גדר הציבור שזה קובע, ור' יונתן מביט על גדר היחיד שזה קובע, שר' יאשי' נוטה לצרף פרטים לכלל אחד, ור' יונתן מחלקם לפרטים נפרדים ועיי"ש בכמה לשיטתות בזה.

ואפשר לבאר מחלקותם כאן ג"כ לפי הנ"ל, דר' יאשי' מביט על ב"ד כגדר של ציבור, שכח הב"ד אינו בא מדעת יחידים, אלא מדעת הכלל, ולכן ס"ל שיותר מסתבר לומר שמה שיש צורך בג' הוא בעיקר מצד היותם חלק מכלל ולא רק הצטרפות של יחידים, ולכן אי לאו הק"ו מדיני נפשות הוי אמינא דצריך שכל הג' דיינים יסכימו להפסק, ולכן לאחר שידעינן שהולכין בתר רוב, מוכרח שהרוב מהפך המיעוט.

אבל ר' יונתן ס"ל דגדר של ב"ד הוא צירוף של כמה דיינים, דגם זה נקרא ב"ד, אלא שצריך לצרף עוד שלישי משום שאין ב"ד שקול, נמצא שאי"צ שכולם יסכימו מאחר שאין ב"ד עצם א', כ"א הצטרפות, ובכן מסתבר שהולכין בתר רוב.

או בנוסח אחר, דבכל ב"ד יש ב' דברים: א' שהוא צירוף של ג' דיינים נפרדים, ב' שהוא עצם א', ונחלקו מה גובר גדר הכלל של הב"ד, או גדר ההצטרפות של יחידים.

[מיהו לפ"ז יש לעיין בה"צריכותא" בפלוגתא זו, שלכאורה הרי זה בדומה למחלקותם בנוגע לק"פ אם דוחה שבת, ועיי"ש ב"חידושים וביאורים" שהאריך כ"ק אדמו"ר לבאר הצריכותא בכל אחד מהפלוגתות בין ר' יאשי' ור' יונתן, ואכ"מ].

ד

ישוב לקושיית השער המשפט

ולפי דברינו יש ליישב קושיית השער המשפט (סי' י"ח סק"א), שעל פירכת הגמ' "ור' יאשי' לית לי' ב"ד נוטה", ביאר רש"י דאי ר' יאשי' הוה ס"ל ב"ד נוטה, א"כ למה לו את הפסוק השלישי, הרי אם יש שנים הנה השלישי הוא מכח סברת ב"ד נוטה, ולא מכח הפסוק, וע"ז הקשה השער המשפט, דמהו הקושיא, הרי אפ"ל דר' יאשי' כן ס"ל ב"ד נוטה לכתחילה, ורק דהפסוק בא לומר שאפי' בדיעבד אי הוי ב"ד שקול הוא פסול. (ועיי"ש שהוכיח מזה דב"ד שקול פסול אפי' בדיעבד).

מיהו לפי מה שביארנו ששיטת ר' יאשי' דהב"ד אי"ז צירוף כ"א עצם א', ולכן גם אי ס"ל דצריך ב"ד נוטה אי"ז אותה הסברא של ב"ד נוטה אליבא דר' יונתן אלא הוא גדר אחר, דר' יונתן ס"ל דצריך הכרעה ואם הוא ב"ד שקול יתכן שלא יבוא לידי הכרעה, אבל אם יסכימו ב' הדיינים, או ד' הדיינים, ליכא פסול שכשיש ב' דיינים מספיק להיקרא ב"ד, אלא שלכתחילה עדיף שיהא ג' שלא יבוא למצב שלא יהא שייך הכרעה.

אבל לשיטת ר' יאשי' אי הוי סברת דצריך ב"ד נוטה, הגדר של ב"ד נוטה הוא באופן אחר לגמרי, שהוא רק גילוי מילתא שצריך ג' דיינים בכדי להיקרא ב"ד ושיחול עליו גדר עצם ולא רק הצטרפות של כמה דיינים, מאחר שלר' יאשי' הסברא היא שב"ד הוא מציאות של ג' דיינים.

ועיין תוס' יבמות (קא, א ד"ה ואין) שהקשו למה איצטריך ב"ד שקול בסמיכת הפר דליכא שם מחלוקת שיצטרכו להכריע, ובתירוצם השני כתבו: "דבכל דוכתין דבעינן ראוי

לב"ד אין ב"ד שקול". הרי שלתירוצם אין החסרון בב"ד שקול מצד חסרון הכרעה כ"א שבעצם אי"ז ב"ד, ועד"ז י"ל שלר' יאשי' אם הי' ס"ל דצריך ב"ד נוטה הוא לחול שם בי"ד.

ואם ס"ל כן בהא דצריך ב"ד נוטה בכדי שיחול עליו שם בי"ד ולא רק להבטיח שיבוא לידי הכרעה, בע"כ שהוא פסול גם בדיעבד, דאי"ז ב"ד, ולכן שפיר פריך הגמ', דבע"כ שאינו ס"ל דצריך ב"ד נוטה כלל, דאם הי' ס"ל כן אין כאן צורך בפסוק שלישי. אבל לעולם יש לומר שלדעת ר' יונתן הסברא של ב"ד שקול הוא רק לכתחילה שלא יבוא למצב שלא יהי' הכרעה.

ועיין בגיטין (לב, ב) שהובא בס' המדות לחקר הלכה שם, דבביטול הגט ס"ל לר"נ בפני שנים, ד"לבי תרי נמי בי"ד קרי להו", וכתב הר"ן דאף דקיי"ל שנים שדנו אין דיניהם דין, ה"מ בדין דבעי משא ומתן, אבל בפרוזבל דלא בעי משא ומתן דיניהן דין.

והנה בע"כ שר"נ ס"ל כר' יונתן דמעיקר הדין אי"צ ג', ומה דצריך הוא רק מדין הכרעה, אבל אי"ז פסול. ועיין בס' משנת יעבץ (חו"מ סי' ד'), שהוכיח דעת הרמב"ם דדין ב"ד נוטה הוא רק דין בהכרעה, אך אם יש ג' וחל עליו תורת בי"ד יכולין להוסיף באופן שיהי' ב"ד שקול. עיי"ש.

סימן ד'

סנהדרין (ד, ב)

מחלוקת ר' שמעון וחכמים אי בעי קרא לסכך

א

קושיא על שיטת חכמים דסכך סכי קרא

בגמ' (ד, ב) איתא: "ור"ש ורבנן בהא פליגי, ר"ש סבר סככא לא בעי קרא, ורבנן סברי סככא בעי קרא".

ופירש"י כולהו יש אם למקרא סבירא להו, וכי מדלית חד בסוכות לגופי' פשו להו ארבעה, אבל רבנן סברי סככא בעי קרא פשו להו ג' דפנות וגרעתא הלכתא לשלישית, ור"ש סבר סככא לא בעי קרא, דמקרא דמדלינן לגופי' לגופי' נפקא, דהא בלא סככא לא מיקרי סוכה".

וראיתי בס' ברכת אברהם שהקשה בדעת חכמים דס"ל דבעי קרא לסכך, והלא הפעם הראשונה שנאמר סוכה שהוא לגופי' בע"כ דקאי אסכך, וכמו שטען ר"ש "דבלא סככא לא מיקרי סוכה", וכמו שכתב רש"י (בריש סוכה ד"ה ושחמתה): "על שם הסכך נקרא סוכה".

ב

ישוב להקושיא

ונראה לענ"ד שקושיא זו הי' אפשר ליישב לפי מה שמבואר בגמ' סוכה (ב, א) ג' טעמים להדין דסוכה שלמעלה מכ' פסולה, הטעם של רבה הוא מלמען ידעו דורותיכם כי בסוכות וגו', דלמעלה מכ' אין אדם יודע שהוא דר בסוכה, דקאי אסכך,

וכן טעמו של ר' זירא למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות, הרי זה חסרון בהסכך שאין הצל בא מן הסכך שהיא עיקר הסוכה.

וכן לטעם הג' של רבא דצריך דירת ארעי הרי כתבו התוס' שם דודאי הסכך צ"ל דרך עראי דעיקר הסוכה ע"ש הסכך.

מעתה יש לעיין לר' יהודה דמכשיר למעלה מכ' איך הוא מיישב כל טעמים אלו.

וצ"ל שר' יהודה חולק על עיקר היסוד שהסוכה נקרא ע"ש הסכך, דשפיר כשר גם כשאינו יודע שדר בסוכה, וכן אינו מקפיד שיהא הצל בא מן הדפנות, וכן אינו מקפיד על דירת עראי.

נמצא שלדעת ר"י יתכן שאין צריך סכך כ"א שיצא מביתו וידור בדירה כזו שיש לה צל, ואין נפק"מ אם בא הצל מסכך או מדפנות או מעשתרות קרנים.

לכן חכמים כאן החולקים על ר"ש יתכן שהולכים בשיטת ר' יהודה (שהוא א' מבעלי פלוגתא של ר"ש) וצריכים קרא לסכך שהיא מוכרח בסוכה.

מיהו צ"ע שהלא בסוכה (ז, ב) מבואר שגם לדעת ר"ש דירת קבע בעינן.

אמנם יש לומר שאין הפירוש בדירת קבע לר"ש דומה לפירוש דירת קבע אליבא דר' יהודה, עיין בריטב"א שם שאין דיעותיהם שוות למרות הלשון בגמ' " שאמרו דבר אחד" דבעי דירת קבע.

ג

קושיית הר"ן

אולם עדיין קשה קושיית הר"ן (ד"ה ורבנן) שלפי רבנן שסוברים שיש לסכך פסוק בפ"ע, וכן לדפנות יש פסוקים, מה מלמד הפסוק שבא לגופו, ובהכרח שמפסוק זה יש ללמוד או סכך או דפנות, שהרי א"א לעשות סוכה בלא סכך ודפנות, וא"כ מיותר עוד פסוק ללמוד ממנו דופן נוסף. ופלא על ס' הנ"ל שהקשה קושיתו, ולא ראה שהר"ן הקשה קושיא גדולה ממה שהקשה.

וקושיא זו א"א לתרץ כמ"ש, דאף שאין הכרח לפרש בסוכות דקאי אסכך אבל אי לא סכך מוכרח דקאי אדפנות, א"כ מיותר בסוכות לעוד דופן.

ועיי"ש שתירץ הר"ן שאף שמהפסוק שבא לגופו אפשר ללמוד שצריך סכך, אולם עדיין היינו סוברים שדי שהסכך יעמוד על ארבע קורות בלא דפנות, וכן לא היינו יודעים את כל דיני הסכך, משום כן צריך פסוק ללמד את דיני הסכך ואת שאר הפסוקים למספר הדפנות.

ד

השגת הערוך לנר על הר"ן וישוב לקושיתו

ובס' ערוך לנר (סוכה ו, ב ד"ה ומר) הקשה על הר"ן הרי כל דיני הסכך לומדים מפסוקים אחרים, ואיך כותב הר"ן שידעינן זה מבסוכות.

ואפשר לומר שכוונת הר"ן דאי לאו פסוק מיותר לחדש דצריך סכך, אף שמבסוכות הראשון שבא לפניו ידעינן זה, הרי זה מוכיח דאין מספיק סכך כל דהו ושיש תנאים וגדרים, הנה לאחר שידעינן זאת ניתן לדרוש הדרש ד"תעשה ולא מן העשוי" או מפסוק באספך מגרנך ומיקבך שילפינן פסול מחוסר וכו'.

סימן ה'

סנהדרין (ה, א)

מעלת שבט יהודה לדון

א

חילוק בין שבט יהודה לשבט לוי ויששכר

איתא בגמ' (ה, א): "האי מאן דבעי למידן דינא ואי טעה מיבעי למיפטרא לישקול רשותא מבי ריש גלותא, פשיטא מהכא להכא ומהתם להתם ומהכא להתם מהני דהכא שבט והתם מחוקק, כדתניא לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלדמדין תורה ברבים, ועיי"ש בהמשך הסוגיא דרשות מהנשיא אינו מועיל לדיין שטעה בבבל.

עכ"פ מבואר כאן שהדיינים בין בבבל ובין בא"י הם משבט יהודה, וכבר התחיל מיהודה עצמו כמ"ש "ואת **יהודה** שלח **להורות** לפניו גשנה גו'" ובפירש"י לתקן בית הוראה והוא מהמד"ר שם. וכן משמע מסנהדרין (צג, ב) "והוי' עמו שהלכה כמותו" דקאי על דוד המלך.

ובס' "מעשה ישראל" (ח"ב סי' א') ביארנו שאולי זה הטעם שהתחיל אדה"ז את שולחנו הזהב בתיבת "יהודה", לרמז הענין – שזהו ענינו של יהודה להורות.

אך ראה בס' "מרגלית הים" שם שהעיר מיומא (כו, א) שמבואר שבעלי הוראה הם מישששכר ולוי ולא משבט יהודה למרות מש"כ "יהודה מחוקקי", דבישששכר ולוי לימוד התורה שלהם הוא אסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא. וזה סותר מה שמבואר בסנהדרין.

ועיי"ש שתירץ לפי הדיוק בלשון ביומא "צורבא מרבנן", דבשבט לוי

וישששכר מצינו בהם בעלי הוראה גם כשהם צעירים מחמת שאין להם עול פרנסה על צאוריהם. אבל לעולם רובא דסנהדרין היו משבט יהודה. וכבר קדמו בתירוץ זה בעיון יעקב יומא שם.

ובס' הנ"ל כתבנו שלכאורה היינו יכולין ליישב הקושיא מיומא שזהו הנפק"מ בין זמן תחילת בית ראשון שהי' שבט יששכר שרויין על אדמתן, וגם שבט לוי התפרנסו ריוח מתרומות ומעשרות, אבל הגמ' בסנהדרין מיירי בעיקר בזמן החורבן במצב שיש שבט, דהיינו ריש גלותא, בבבל.

וזהו המעלה של יהודה ש"לא יסור" – שגם בזמן החורבן עיקר ההוראה יוצאת מהם, והרי יהודה עצמו תיקן בית הוראה בגלות מצרים, רואין שכחו של יהודה הוא בעיקר בזמן הגלות, וראי' לזה הוא מסנהדרין שם שעיקר הכח של יהודה הי' בבבל בריש גלותא יותר מהנשיא בא"י.

אבל מהגמ' יומא שם משמע דקאי בזמן רבא בעל המימרא דגם אז רק משבט לוי וישששכר, אף שהי' בזמן הגלות.

אבל לפ"ז צ"ע, מאידך גיסא, הלא בזמן רבא לא הי' שותפות בין יששכר וזבולון, [מיהו בבבל הי' נהוג תרומות ומעשרות מדרבנן]. א"כ צ"ע מהו היתרון לשבט לוי וישששכר שדוקא בהם מצינו צורבא מרבנן.

ואולי י"ל שהעדיפות שלהם בא מהתכונה נפשית שנקנה בהם ונשאר בהם לעולם, וע"ד מה שמצינו בפסחים (ד, א) "ההוא דאמר דונו דיני, אמרי שמע מינה דמדן קאתי דכתיב דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל, ההוא דהוה קאזיל ואמר אכיף ימא אסיסני ביראתה, בדקו ואשכחוהו דמזבולון קאתי דכתיב זבולון לחוף ימים ישכון".

הרי שיש תכונות בשבטים שירשו מאבותיהם, וה"נ י"ל בשבט לוי וישששכר שירשו התכונה, ולכן גם כשהיו צעירים הי' בהם התכונה.

אבל שבט יהודה הוצרכו לעמול בזה בכדי להשיג מעלתן של בעלי הוראה, ומה שנאמר יהודה מחוקקי, הרי זה מורה בעיקר על כח השררה שלהם שבא להם בירושה, ולכן כתיב "לא יסור וגו'", אבל כח ההוראה בא להם בעמל, ולכן רוב הסנהדרין בא מיהודה, וע"ד שפוסקים כהבבלי נגד

הירושלמי, דא' מהביאורים בזה הוא שעל תלמוד בבלי אמרו "במחשכים הושבני", שלבוא למסקנת ההלכה צריכים לעמול.

אכן עדיין אין מתיישב, כי אדרבה בישששכר נאמר "יששכר חמור גרם וגו'" ופירש"י "סובל עול תורה", ועל הפסוק שלאחריו "ויט שכמו לסבול וגו'" הכוונה ל"עול תורה", וכ"ה במד"ר ובכמה מדחז"ל, הרי שאדרבה שבט יששכר למדו תורה בעמל.

ולכן נראה לענ"ד לומר להיפך, ששבט יששכר הי' להם הכח לפסוק מחמת היגיעה שלהם בתורה, ואילו בשבט יהודה הי' זה תכונה עצמי. ועדיין צ"ע.

ב

עוד תירוצים

ומצאתי בס' "פרדס יוסף" עה"פ לא יסור וגו' שהאריך בענין זה והביא גם כתירוצו של ה"מרגלית הים", והביא עוד תירוצים שנאמרו בזה:

א' הביא מהמהרש"א ביומא (כו, א) דמלך שאני – אך המהר"צ חיות (הובא בפרדס יוסף שם) תמה עליו שהפסוק וה' עמו נאמר לפני שמלך דוד.

אבל לענ"ד אי"ז קושיא, שהלא כבר נמשח ע"י שמואל וכבר הי' לו כח המלוכה, ואף שלא הנהיג עצמו במלוכה אז, אבל הכח הרוחני של מלך כבר קיבל מצד זה שנמשח כמלך, ועיין בס' יחי המלך להגרשד"ב וולפא שי' שהאריך בענין זה דכח המלכות במלכות בית דוד קודם שהמלך מתחיל בהנהגת המדינה.

[מיהו עדיין יש להקשות שכשאחיתופל אמר על דוד ש"והוי' עמו", אמר זה על מצבו גם קודם שנמשח, אבל איז מוכרח].

ב' תי' של היפ"ת דדוקא בלומד ומורה יחידי שנואלין ומטפשין לא מסיק להילכתא רק מלוי וישששכר, אבל בקיבוץ חברים גם משאר שבטים מורה כהלכה.

ג' עפ"י הגמ' בב"ק די"ז דרק בעוסק בתורה ובגמ"ח זוכה לבינה כישששכר, ודוד הי' עושה צדקה ומשפט.

ד' תי' של המרגלית הים ועיון יעקב כנ"ל, דמעלת שבט לוי וישכר היא דגם כשהיו צעירים.

ה' דכוונת רבא שכל מי שפרנסתו מזומנת לו יהי' כלוי וישכר ונקרא על שמם.

ולהעיר מתוס' יומא שם שהקשו במה שהגמ' הביא הפסוק יהודה מחוקקי ולא הפסוק "לא יסור גו' ומחוקק גו'" - ותירצו דפסוק זה היינו לברכה. והקשה המהרש"א בח"א וכי ברכות יעקב לא יתקיימו.

וי"ל דאף שבודאי יתקיימו ברכות יעקב, אבל אין הבטחה שיתקיימו בכל הזמנים ובאותו התוקף שהי' בזמן הבית.

ולהעיר מסיומא דמכות שר' עקיבא אמר "עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכרי' עכשיו שנתקיימה נבואתו של אורי' בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת", ותמוה, איך שייך שרע"ק יסתפק אם תתקיים נבואתו של זכרי', וביאר כ"ק אדמו"ר שהספק שלו הי' איך תתקיים, אם בשלימות או לא, ובזה שהנבואה של החורבן התקיים בשלימות, עד"ז הבין דגם נבואתו של זכרי' תתקיים בשלימות, וה"נ י"ל כעין זה בנדו"ד.

ועפ"ז מיושב מה שנקט הפסוק "יהודה מחוקקי", דהרי אמרו רז"ל שכל מקום שנאמר לי אינו זז מעולם. וי"ל דעד"ז כשכתוב "מחוקקי" שפירושה "מחוקק **שלי**" – ומורה על נצחיות גם שלא בפני הבית, דבפי' "לא יסור" נחלקו הראשונים עי' בפרדס יוסף שם, ואין מוכרח שבכל זמן יהי' יהודה המחוקק.

ג

ביאור תירוץ המהרש"א

ולאחר שכתבתי כל הנ"ל, נראה שמחוורתא הוא ע"ד תירוצו של המהרש"א לחלק בין מלך לדיין, שכח המלוכה ושררה שיש בדיין, שיש לו כח לכפות שישמעו לפסק שלו, הנה כח זה הי' בעיקר לשבט יהודה, ובשבט יהודה עצמו כח זה נמסר בעיקר לריש גלותא בבבל שהי' מזרע של דוד מן הזכרים כמבואר בירושלמי.

ואולם הכח לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא שזה חלק הפסיקה של דיין זה נמסר בעיקר לשבט לוי וישכר מפני שהם עסוקים בתורה תמיד.

ד

ביאור כח הריש גלותא שבא ממלכי פרס

אולם בעיקר כח הריש גלותא כתב רש"י (ד"ה שרודים את העם) "שיש להם כח ורשות מאת מלכי פרס", ותמה התומים (סי' ג' סק"ו) מדוע יכול ריש גלותא לתת רשות לדון אף בא"י, הרי מלך פרס לא שלט על א"י, ואיך יכול לתת רשות לדון במקום שאינו תחת ממשלתו, שהרי א"י היתה תחת הקיסר רומי בימי רבי, ואדרבה רבי שהי' בא"י וקיבל רשות מאנטונינוס קיסר רומי שמשל בכל העולם, הי' ראוי לו כח לתת רשות לדון אף בבבל.

והתומים עצמו ביאר (כמו הב"י שם) שהכח של הריש גלותא הוא משום שהוא מזרע דוד כמבואר בירושלמי, ורשות המלך לא הועילה כדי להיפטר כלל, ומש"כ רש"י שקיבלו רשות וכח ממלכי פרס, זה כיון שהיו תחת שלטונו ואם לא היו נוטלים רשותו כדי לדון לא היו יכולים כלל לדון.

אכן לכאורה מלשון רש"י משמע שאמנם הכח בא ממלכי פרס, ולא רק להסיר המניעה.

ונראה לבאר לפענ"ד לפי מה שביארנו במ"א שזה שמלכי ב"ד בא להם המלכות בירושה אין הפירוש שיורשים מלכות ב"ד ישיר ממלך הקודם, אלא כשממנים אותם בתור מלך מפני שראוי לכך, אם הם מזרע דוד אז נמשך עליהם הכח של מלכות בית דוד.

דהיינו שיש ב' שלבים במינוי למלך מבית דוד, ראשית צריכים למנותו כמלך, ב' לאחר שנעשה מלך נמשך עליו בדרך ממילא גדר של מלכות בית דוד, וכשיש ערעור צריך משיחה לשלב הב'.

ולכן זה שהריש גלותא בא מזרע דוד בעצמו לא הי' מעניק לו הכח של מלכות, אלא הכח של מלכות נמשך להם ממלכי פרס שהם נתנו רשות לריש גלותא לרדות בעם, הנה לאחר שנמסר להם כח זה, שוב חל עליהם הגדר של מלכי בית דוד.

ובזה מיושב מה שרבי, אף שהי' לו הכח שנמסר לו מאת אנטונינוס, אבל מאחר שלא הי' בא מזרע דוד מבניו, לא הי' לו הכח של מלכי בית דוד בשלימות.

ובזה מיושב קושיית התומים למה הי' לו הכח לדון בא"י שלא הי' תחת ממשלת פרס, דמה שניתן לו הכח של פרס זה העניק לו הכח להיות מלך, אבל שוב ירד עליו הגדר של מלכי ב"ד (יותר מנשיאי ישראל כדברי הירושלמי), ולכן הי' יכול לדון גם בא"י.

סימן ו'

(ו, ב)

האיסור לבצוע

א

צ"ע בכפילות הלשון

בגמ' (ו, ב): "ר"א בנו של ריה"ג אומר אסור לבצוע וכל הבוצע ה"ז חוטא.

וצ"ל: שבהמשך הסוגיא איתא: "ר' יהושע בן קרחה אומר מצוה לבצוע וכו'", וצ"ע שפליגי בסברות הפוכות, דלר"א הוי איסור ונחשב כמנאץ ולריב"ק הוי מצוה.

ועוד צ"ל: שמיד לאחר שאמר ר"א שאסור לבצוע מביא שאהרן אוהב שלום, ולכאורה זה מעשה לסתור.

ובס' מרגלית הים הקשה בכפילות הדברים דאם אסור לבצוע ממילא העובר ובוצע הרי זה חוטא, והביא שבכ"מ בכת"י חסר.

ב

ב' דינים בביצוע

ונראה שקמ"ל שיש ב' דינים בחסרון ביצוע:

הדין הראשון שנוטל ממון ממי שהוא באמת זכאי בדינו, והוי גזילה, וכמו שכתב רש"י שם ד"ה הרי שגזל ד"בוצע לשון גזילה".

והדין השני שאי"ז דין תורה ואי"ז אמת.

ואולי לזה נתכוין התנא שמלבד שיש איסור של גניבה, הרי זה חסרון בדין ואמת.

והלשון הרי זה חוטא נראה שהכוונה שאף שאין בזה איסור ברור מ"מ הרי זה חוטא, דבשלמא מה שס"ל שביצוע הוי כמו גזילה, יש בזה איסור ברור,

אבל זה שאינו דין ואמת אין בזה איסור ברור, אלא שחסר במעלת הדין והאמת.

ובסוף פ"א דאבות תנן ש"העולם קיים על ג' דברים, על הדין ועל האמת ועל השלום", נהי שבפשרה יש כאן שלום שמתפשרים בין הבעלי דינים, מ"מ ליכא כאן דין וליכא כאן אמת. ועיי"ש במרגלית הים שהביא מס' כוכבא דשביט שמפרש המשנה דאבות כהדיעה שאסור לבצוע, עיי"ש בדבריו הנעימים.

ג

ביאור הלשון "הרי זה חוטא

ואולי יש להוסיף בביאור הלשון "הרי זה חוטא" בהוספה למה שאומר ר"א בנו של ריה"ג אסור לבצוע, שהלא ידוע שלמען השלום מותר לשנות, ומיד לאחר דברי ר"א הובא הא דאהרן שעשה פשרה חוץ מב"ד, וידוע דדרכו של אהרן הוא לשנות, ולכן אף שמעלת השלום דוחה מעלת האמת, אבל מ"מ יש בזה חסרון. דמאחר שס"ל דכשבאו לב"ד אסור לבצוע, שוב לא דחי מעלת השלום את ענין האמת.

ולהעיר ממה שכתבו התוס' בב"ק (צא, ב ד"ה אלא שציער) שהטעם שנזיר טהור נקרא חוטא אף שיש "מצוה ליזור כדאמר (ריש סוטה) שהרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, ומ"מ קצת יש חטא מידי דהוי המתענה תענית חלום בשבת כו' שהמצוה גדולה מן העבירה".

והמורם מזה שיש פעמים שיש כאן מצוה אלא שיש כאן גם קצת עבירה, וזהו הפירוש ב"הרי זה חוטא".

ויומתק לפי מה שביארנו שיש ב' דינים כאן: מה שגוזל מן הבעל הדין שהוא באמת זכאי בכל, זהו איסור מוחלט לדעת ר"א בנו של ריה"ג, אבל מה שיש חסרון בדין ואמת, יש לעומת זה מצוה שיש בזה שלום, אבל מאחר שאסור בלא"ה נמצא שלא הרויח בעשיית שלום שכאן העבירה דוחה את המצוה ונקרא חוטא.

ובזה מובן מה שהוסיף "שכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ", דס"ד לברך אותו משום שבזה הוא מביא שלום וזה דוחה את חסרון באמת, קמ"ל דזה נקרא ניאוץ מפני שיש כאן עיוות ובזיון לענין דין תורה, והרי זה

בדוגמא קצת לערכאות של עכו"ם שהרי זה חירף וגידף.

ובזה מובן גם מה שהביא ר"א שאהרן הי' אוהב שלום וכו', כי מה שעשה אהרן לא הי' בב"ד, כי לכו"ע יש מעלה בשלום, ולכן יש קס"ד שדוחה את ענין האמת, לזה קאמר ר"א שבד"א כשאינם באים לפני ב"ד וכמו באהרן, אבל כשבאים לפני ב"ד אז אומרים יקוב הדין את ההר, ואם עושים פשרה נמצא שיש גזילה, ולכן גם אין מקום לומר כאן שמעלת השלום ידחה מעלת האמת כנ"ל, רק כשנמצאים חוץ לב"ד אדרבה יש מעלה בשלום גם אם צריכים לשנות.

ומיושב גם מה שהקשינו שלכאורה ר"א וריב"ק פליגי בסברות הפוכות – דעכשיו מובן, ששניהם מודים שיש מעלה בפשרה מצד מעלת השלום, אלא שר"א ס"ל דיש כאן גזל, ושוב לא אמרינן שהשלום ידחה האמת כי במצב כזה לפני ב"ד אסור לעשות שלום בפשרה מכיון שזה גזילה ועיוות הדין לדעתו.

אבל ריב"ק ס"ל דמעלת השלום גדול כ"כ שדוחה גם מה נראה כגזילה.

נמצא ששניהם מודים שיש מעלה בשלום, אלא שפליגי אם יכול לדחות רק אמת או גם דין.

ד

הוספה לאחר זמן

הנה לאחר שנדפס ענין זה בחוברת א' מצאתי מה שכתבתי בעבר לבאר סוגיא זו והוא קצת כמו שביארנו למעלה עם כמה הוספות ושינויים:

נחלקו התנאים אי יש חיוב או איסור לבצוע, דר"א בנו של ר"י הגלילי אומר אסור לבצוע וכל הבוצע ה"ז חוטא וכו'

וטעמא בעי למה יהא אסור, וגם צ"ב מה שמוסיף שנקרא חוטא, דלכאורה שפת יתר היא, שהרי אם זה אסור פשוט דהוי חוטא. וגם דורש ביאור מה שמביא מה שאהרן הי' רודף שלום, דלכאורה זה מעשה לסתור, והתוס' נשמרו מזה בכתבם "פי' כיון שלא הי' דיין ולא הי' הדין בא לפניו אלא לפני משה ודאי לדידי' שרי", וצ"ל החילוק.

ולענ"ד נראה שהוא ע"ד המבואר ברמב"ם סוף הל' סנהדרין ד"כל הדן בדייני עכו"ם ובערכאות שלהם אע"פ שהיו דיניהם כדיני ישראל ה"ז רשע וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו וכו'" – ומבואר כאן דאף שדנים כדיני ישראל, מ"מ עצם הדבר שהולך לערכאות, מראה שאין דיני התורה ומשפט התורה טובים.

עד"ז י"ל דס"ל לר"א בר"י דע"י שעושה פשרה מראה שאין דיני ומשפטי התורה שלמים, בשלמא אם עושים פשרה חוץ לב"ד ה"ז מחילה, אבל כשבאים לדין אסור להראות שאין להם הסמכות לדון כדיני התורה.

והדיעה החולקת ס"ל דזה גופא הוי דין תורה. ולכן י"ל שזהו הטעם של המ"ד שצריכיה קנין אף דהוי מחילה עי' בתוס' (עמוד א' ד"ה צריכה קנין) שחילקו ואין ברור כוונתם,

דלפי"ד י"ל דבלא"ה אין ע"ז מעשה ב"ד, ואם הי' זה חוץ לב"ד לא איכפת לן דשפיר יכולים למחול, אבל כשהוא בב"ד ויש ע"ז חלות שם של דין ומשפט התורה, לא רק מחילה, שפיר צריך קנין

ומיושב מה דמוסיף "ונקרא חוטא", דע"י שעושים שלא כדין דנראה כמרים ידו בתורת משה, גם יש בזה ענין של גזל.

והשתא מבואר מה שהוסיף להביא מאהרן, דבזה מבאר הטעם שיש איסור לבצוע, דכשהוא חוץ לב"ד אין ע"ז חלות שם דין, אבל בב"ד דהוי משפט אסור לבטל ולהראות שאי"ז חשוב כמו משפט שעפ"י שכל שלנו.

וזהו מה שחילקו התוס' בין משה לאהרן, דלפי"ד פשוט שמותר לפעול שא' יוותר לחבירו וזה עדיף מלילך לדין (ראה פסחים ד, א באחד שאמר דונו דיני, ומשמע דזה חסרון), אבל כשהולכים לדין, ס"ל לר"א בר"י דאסור לבצוע כיון דזה מראה שאין דיני התורה מספיקים או מועילים כמו פשרה.

סימן ז'

(ז, ב)

המעמיד דיין שאינו הגון

א

קושיא על שיטת הרמב"ם

איתא בגמ' (ז, ב): "אמר ריש לקיש כל המעמיד דיין (על הציבור) שאינו הגון כאילו נוטע אשירה בישראל שנאמר שופטים ושוטרים תתן לך, וסמיך לי' לא תטע לך אשירה כל עץ, אמר רב אשי ובמקום שיש תלמידי חכמים כאילו נטעו אצל המזבח שנאמר אצל מזבח ה' אלקיך".

והנה הרמב"ם (פ"ג מהל' סנהדרין הלכה ח) כתב דכל מי שמעמיד דיין שאינו הגון כאילו הקים מצבה. והכס"מ לא מצא מקור לדבריו. ועיין בס' מרגלית הים כאן.

והנה התומים (סי' ח' סק"א) ביאר הא דהוצרך הרמב"ם להביא דרשא זו ולא הסתפק בדרשת הגמ' "דהוי כאילו נטע אשירה", דבע"ז (נב, א) מבואר דדרשא זו אינה אליבא דרע"ק דס"ל דלמידין מיני' שטעון גניזה, ולכן הרמב"ם דפסק כרע"ק הוכרח להביא דרשא דלא תקים מצבה.

וראיתי מקשים, הלא הרמב"ם הביא הדרשא דאשירה, והלא פסק כרע"ק.

ב

ישוב להקושיא על הרמב"ם

ונראה דהרמב"ם דקדק להביא רק חלק השני של הדרשא מאשירה דבמקום ת"ח כאילו נטעו אצל מזבח, דבפשטות אין בזה לאו נוסף, ולכן לגבי הלאו הוכרח להביא מהדרשא דלא תקים לך מצבה, מכיון שהפסוק דלא תטע לך אשירה קאי אחיוב גניזה, אבל עכשיו שידעינן שיש לאו,

שוב אפשר להביא הדרשא בת"ח הוא כמו אצל המזבח.

ג

הנפק"מ בין דרשת מצבה לדרשת אשירה

והנה הנצי"ב (בהרחב דבר פ' דברים טז, כא) כתב שהנפקא מינה בין שתי הדרשות הוא אם אין שם ת"ח, דאז מותר לדון גם במי שאינו הגון כמו מצבה שפעם הי' אהוב. וכ"כ בס' נר מצוה שעל ס' המצות להרמב"ם (הובא במרגלית הים שם).

אבל איני מביא הדמיון, שעכשיו הלא מצבה אסורה וליכא מציאות שיהא מותר, וכן הב"ח (חו"מ סי' ח') ועוד ביארו שאם חסר בידיעה אסור להעמידו דיין מהדרשא דלא תקים מצבה גם בדליכא ת"ח.

אולם נראה נפק"מ אחר, דנטיעת אשירה הוא איסור בעצם מצד איסור של ע"ז, משא"כ מצבה אסורה רק משום שהיא חוקות הגוים, והנפק"מ היא בטעם הדבר שאינו הגון, שאם זה רק מפני שאינו יודע הלכה, אין הוא מושלל בעצם אלא דהוי כמו מצבה שהוא חוק הגוים, ועד"ז הפסק הלכה שלו לא יהי' בהתאם לתורה, אבל אם הוא אינו הגון מצד זה שאינו יר"ש וכיו"ב, אז הוי זה כמו אשירה, וגם בדליכא ת"ח אין להעמידו.

דלפ"ז, זה שהרמב"ם הביא הדרשא דלא תקים מצבה ולא הדרשא דלא תטע אשרה, כוונתו דגם שאין בו דופי מצד יר"ש אלא שחסר לו בידיעת התורה וגם ליכא ת"ח, מ"מ אסור להעמידו, ודלא כמ"ש הנצי"ב, אלא כמ"ש הב"ח כנ"ל ועוד, שהרמב"ם אינו מיירי במי שאינו הגון בירי"ש, ורק במקום ת"ח הביא מאשירה אצל מזבח, דשם האיסור הוא לא רק על אשירה כ"א על כל אילן שאסור לנטוע אצל מזבח, וה"נ גם אם הוא אינו הגון מצד חסרון ידיעה יש עוד איסור במקום ת"ח.

ד

ביאור דברי הב"ח

והנה הב"ח (חו"מ סי' ח' ס"א) הקשה, אם העמדת דיין שאינו הגון במקום ת"ח נחשבת כהעמדת אשרה אצל המזבח, א"כ אין להחשיב את המעמיד דיין שאינו הגון במקום שאין

ת"ח כמעמיד אשירה, הלא נטיעת אשירה היא רק אצל המזבח, ולכן הביא הרמב"ם הפסוק דלא תקים מצבה, להורות איסור במקום שאין ת"ח.

והברכ"י תמה עליו דהלא יש איסור ליטע אשרה בכ"מ ולא רק אצל המזבח.

ואפשר ליישב לפי מה שנתבאר שהב"ח שלל חלק האיסור של נטיעת אשרה בכ"מ, דאי"ז דמיון לדיין שאינו הגון מצד ידיעה, אלא דומה לדיין שאין בו יר"ש, ואי"ז כוונת הדרשא כאן דפשיטא שאינו ראוי לשום מינוי וכמו שהביא הב"ח, ובע"כ שמה שהביא מנטיעת אשרה הוא רק חלק האיסור ליטע כל עץ אצל המזבח, ולכן הוכרח הרמב"ם להביא הדרשא דלא תקים מצבה דזה מרמז על מי שחסר בידיעה.

סימן ח'

(ח, א)

הקדמת דין של פרוטה למאה מנה

א

שיטת רש"י בהקדמת דין פרוטה

"איתא בגמ' (ח, א): "כקטן כגדול תשמעון, אמר ריש לקיש שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, למאי הילכתא כו' לאקדומי".

ופירש"י (ד"ה לאקדומי'): "אם בא לפניך דין של פרוטה וחזר ובא דין אחר של מנה הקודם לפניך הקדם לחתוך".

ומשמע מרש"י דגם אם לא התחילו לדון, אלא שבא הבע"ד לפני הבי"ד דאינו רשאי לסלקו מפני הדין של מנה.

ועיין ב"ח (חו"מ סי' ט"ו) שאין הכוונה להקדים מי שבא קודם לב"ד כ"א מי שביקש ראשון מהדיין שישמע טענתו אף שעדיין לא פתח בטענתו, ועיי"ש בסמ"ע שחולק שמה"ת רק כשהתחילו לדון (רק מדרבנן גם כשבאו לדין), אבל מלשון רש"י משמע כהב"ח.

ב

קושיית המהרש"א

והנה המהרש"א בחדא"ג לכתובות (קה, ב) הקשה מכאן על הא דאמרינן שם דדחו דינא דיתמי מפני כבוד התורה, אף דהאי עשה והאי עשה, עשה דכבוד התורה עדיף, ו"סליקא לדינא דיתמי ואחתי' לדינא (דקריבי' דרב ענן), ופירש"י שם (ד"ה האי עשה): "מצות הדיינים עשה דושפטתם צדק", וע"ז הקשה המהרש"א דלמה לא הביא העשה כאן דכקטן כגדול תשמעון",

ותירץ הרש"ש לפי מ"ש הריטב"א (הובא בב"י חו"מ ריש סי' ט"ו ובחי' הריטב"א לכתובות שם) דהעשה דקטן כגדול נאמר רק היכא שכבר התחיל לדון, אבל היכא שלא התחיל לדון אין כאן העשה דכקטן כגדול, ושם מייר שעדיין לא התחילו לדון.

וראיתי מקשים שלכאורה מרש"י כאן משמע דהעשה הוא גם כשלא התחילו לדון, וחולק על הריטב"א, א"כ חזרה קושיית המהרש"א לדוכתא, למה לא אמרו שיש עשה כקטן כגדול.

ועוד קשה שבאמת לתירוץ הרש"ש אינו מספיק ליישב קושיית המהרש"א, שעיקר הקושיא היא אי"ז שהי' לי' להביא הפסוק דכקטן כגדול, כ"א שבפסוק ושפטתם צדק ליכא דין קדימה ליתמי, א"כ קשה למה הביא הגמ' בכלל הפסוק ד"ושפטתם צדק", דזה נאמר על מצות הדיינים לדון, וזה שייך בכל הדינין גם בת"ח, א"כ למה נאמר עשה דכבוד התורה עדיף, אי"ז עדיפות כ"א במה שמקדים דין הת"ח יש עשה דכבוד התורה, ואילו ביתמי אי"כ העשה דכבוד התורה, שאין העשה דכבוד התורה מנגד להעשה דושפטתם צדק.

ג

ישוב לקושיית המהרש"א בכתובות

ואפשר ליישב דבאמת כשבא דינא דיתמי לפני הדיינים כבר התחילו לקיים המצוה של ושפטתם צדק, וכשעוסק במצוה הוא פטור מן המצוה, נמצא דאין עליו שום מצוה לדון את הת"ח מצד ושפטתם צדק מכיון שהוא עסוק בקיום המצוה בדינא דיתמי, אלא משום דיש כאן עשה דכבוד הורה מול עשה דושפטתם צדק, הנה עשה דכבוד התורה עדיף.

אלא שלאחר דאמרינן עשה דכבוד התורה עדיף, ושוב דנין את הת"ח קודם, חזרה קיום מצות ושפטתם צדק.

ובזה מיושב שלא הי' יכול להביא הדרשא כקטן כגדול דזה לא הי' מוסיף כלום, דשם מובן מה דאינו רשאי לחזור מהדין של פרוטה לדין של מאה מנה, דבדין של פרוטה שבא לפניו יש בו מ"ע ושפטתם צדק, איזה מצוה יש במאה מנה שידחה עשה זו

שעוסק בה, הרי הוא כבר עוסק במצוה ופטור ממצוה אחרת.

ד

ישוב לקושיית המהרש"א כאן לשיטת רש"י

ובמה שביארנו יש ליישב קושיית המהרש"א על עיקר הדין שמקידימין דין של פרוטה, דקשה מהיכא סלקא אדעתין להקדים דין של מאה, כיון שבא לפניו קודם דין של פרוטה דפרוטה של העני ודאי שהיא שקולה כמו ק' מנה של העשיר. ועיי"ש מה שתירץ.

אבל לפי מה שביארנו, לשיטת רש"י שלא התחילו לדון כ"א שבאו לפני הדיין, קס"ד דלא התחיל קיום המצוה דושפטתם צדק, וכיון שכן יוכל לבחור איזה דין רוצה לדון תחילה (דכשבאים ביחד בודאי שאין דין קדימה לפרוטה), קמ"ל שאכן התחיל המצוה ולכן אין לו לסלק את דין הפרוטה ולדון בדין של מאה מנה.

ה

ישוב לקושיית המהרש"א לשיטת הריטב"א

אולם לשיטת הריטב"א שזה נאמר רק כשהתחילו לדון, עדיין קשה מהי הקס"ד שלאחר שכבר התחילו לדון את דין של פרוטה שיהא מותר לסלקו מפני הדין של מאה מנה.

ואולי יש לומר, דבדרך כלל הדין של מאה מנה הוא מסובך יותר, שכשהציע יתרו אמר שדבר הגדול יביאו אל משה, ואילו הקב"ה שינה ואמר שהדבר הקשה, ומשמע שדבר הגדול מותנה בזה שהוא דין קשה, א"כ קס"ד שדין של מאה מנה יש לו גם דין קדימה גם כשהתחיל הדין של פרוטה מאחר שהתורה החשיבה אותו לגבי משה רבינו.

סימן ט'

(ט, ב)

גדר התראה

א

סתירת ר' יוסי

בגמ' (ט, ב): "שהתרו בה אחרים ולא התרה בה עדים וקמיפלגי בפלוגתא דר' יוסי ורבנן, דתנן ר' יוסי אומר לעולם אינו נהרג עד שיהו פי שני עדיו מתרין בו שנאמר על פי שנים עדים",

והקשו התוס' (ד"ה רבי יוסי): "וא"ת והא תנן באלו הן הגולין ר' יוסי אומר השונא נהרג מפני שהוא כמועד ומותרה, [והיינו שר' יוסי ס"ל דיתכן שאי"צ התראה כלל וזה סותר לדברי ר' יוסי במשנה שהעדים צריכים להתרותו, ואם העיקר להבחין הרי יש הבחנה גם כשאחרים מתרין אותו], בפרק קמא דמכות פריך לה ומשני: דההוא היינו כר' יוסי בר יהודה".

נמצא לפי זה שמכיון שלהלכה קיי"ל כרבנן דפליגי אר' יוסי ואין הכרח שהעדים יתרו בו, ומוכח דס"ל כר' יוסי ב"ר יהודה, דעיקר ענין ההתראה הוא להבחין בין שוגג למזיד ולכן ההתראה יכול לבוא מכל מקום.

ב

מקור לשיטת הרמב"ם בהתראה חבר

אשר מזה יש הוכחה ומקור לשיטת הרמב"ם דגם רבנן דפליגי אר' יוסי ב"ר יהודה ס"ל דעיקר ההתראה בא להבחין בין שוגג למזיד,

דהנה הרמב"ם בהל' סנהדרין (פי"ב ה"ב) כתב: "אחד תלמיד חכם ואחד עם הארץ צריך התראה, שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, שמא שוגג הי'", ועד"ז כתב בהל'

איסורי ביאה (פ"א ה"ג): "ואפילו הי' העובר ת"ח אין ממיתין ולא מלקין עד שתהי' שם התראה, שלא ניתנה התראה בכל מקום אלא להבחין בין שוגג למזיד".

והקשו המפרשים, איך פסק הרמב"ם כרבנן שחבר צריך התראה, ובכל זאת כתב טעמו של ר' יוסי ב"ר יהודה. והמגיד משנה (וכן הכס"מ הרדב"ז והלח"מ כולם תירצו (כל אחד בסגנון שלו) שלרבנן אין ההתראה להודיע עצם האיסור אלא להבחין אם נעשה בשוגג שלא ידע שהיא ערוה, או שהיום שבת, או שלא הי' דעתו לעשותו, ששכח, עיין בדבריהם.

אמנם לאחר כל זה מי הכריח את הרמב"ם להביא טעמו של ר' יוסי שמהגמ' משמע שרבנן חולקין על ביאור זה.

מיהו לפי מה שהבאנו מהגמ' במכות יוצא שרבנן דס"ל שאין צורך שהעדים יתרו ס"ל כר' יוסי ב"ר יהודה, והלא קיי"ל כרבנן בכ"מ, וכאן יוצא שרבנן דר' יוסי מוכח שס"ל כר' יוסי ב"ר יהודה דלא קיי"ל כוותי'.

אלא בע"כ הסיק הרמב"ם שלכו"ע אית להו כר' יוסי שעיקר ענין ההתראה היא רק להבחין בין שוגג למזיד, אלא שפליגי באיכות ההבחנה, שלר' יוסי ב"ר יהודה היינו רק בשוגג של העדר ידיעת ההלכה, ולחכמים גם העדר ידיעת המציאות או שכחה.

ג

קושיא לשיטת התוס'

אולם כל זה הוא לשיטת הרמב"ם, אבל כ"ק אדמו"ר (ב"אוצר חידושים בש"ס" - סנהדרין ע' ק"ד ואילך) הביא שיטת התוס' שחולק על הרמב"ם.

דהנה בסנהדרין (מ, ב) איתא: "אמר עולא מנין להתראה מה"ת, שנא' ואיש אשר יקח את אחותו גו' וראה גו', אטו בראי' תליא מילתא, אלא עד שיראהו טעמו של דבר, אם אינו ענין לכרת תנהו ענין למלקות",

ובתוס' שם (ד"ה מנין להתראה) כתבו: "בחבר קמבעיא לי' למ"ד חבר

צריך התראה, דאי בשאינו חבר הוא לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד",

ומשמע מדברי התוס' שטעם זה ד"לא ניתנה התראה כו'" הוא רק אליבא דר' יוסי ב"ר יהודה, ולזה אי"צ קרא דסברא היא, ושאלת עולא "מנין להתראה מה"ת" היא לדעת חכמים שחיוב התראה הוא גם כאשר יודע שהמעשה נעשה במזיד. ועיי"ש שהאריך בשיטת התוס' ורש"י.

מעתה יש להקשות, שאם כדברי הגמ' במכות שהביאו התוס' בסוגיין, נמצא דשיטת ר' יוסי דהעדים צריכים להתרות, בע"כ דס"ל כדעת חכמים דהתראה אינה באה להבחין בין שוגג למזיד, אלא גזיה"כ היא, א"כ יוצא ששיטת ר' יוסי הוא כרבנן, והרי קיי"ל כרבנן כאן דהעדים אי"צ להתרות, והיינו משום דעיקר ההתראה בא להבחין, וגם קיי"ל כרבנן דהתראה אינה באה להבחין כ"א גזיה"כ, נמצא שההלכות סותרות את עצמן.

ד

ישוב להקושיא עפ"י חקירת כ"ק אדמו"ר בגדר התראה לדעת התוס'

ונראה ליישב, דאף שר' יוסי בן יהודה בודאי אי אפשר לו לסבור דהעדים צריכים להתרות וחולק על שיטת ר' יוסי, כמבואר במכות שם דשונא אי"צ התראה, אבל יתכן שגם שיטת חכמים דאי"צ שהעדים יתרו, יכולין לסבור כחכמים דהתראה הוא גזיה"כ, שאין הכרח שיסברו שהתראה באה להבחין בין שוגג למזיד.

דהנה בזה שהתראה היא גזיה"כ כשיטת התוס' ביאר כ"ק אדמו"ר שם ב' סברות, וי"ל דמחלוקת התנאים אי העדים צריכים להתרות תלויים בב' סברות אלו:

וזה תוכן קצר מדברי כ"ק אדמו"ר:

דהנה בטעם הדבר דצריך התראה לשיטת התוס' גם כשיודע שהמעשה נעשה במזיד ביאר כ"ק אדמו"ר, שבשעה שמתרים בו ובכל זאת חוטא הרי זה מראה על עזות יותר, דהיינו

שההתראה מוסיפה בחומר החטא, דבזה יש לומר שני ביאורים:

א': שכאשר עושים חטא ביודעין אבל שלא בהתראה, הנה הגם שאי"ז שוגג, אבל עדיין אי"ז נקרא מזיד בתורה, כי הגדר של מזיד הוא יד רמה ורשעות, וכדפירש"י על הפסוק "והנפש אשר תעשה ביד רמה" "במזיד", ועה"פ "כי בדבר אשר זדו" פירש"י "אשר **הרשיעו**", ולכן דוקא כאשר מתרין אותו ובכל זאת חוטא הרי זה מראה על עזות ורשעות ויד רמה, ורק זה נקרא מזיד בתורה, אבל בלי התראה אי"ז מזיד אמיתי, אע"פ שאינו שוגג.

ב': שגם בלי התראה נחשב המעשה לזדון, אבל זהו מה שלומדים מהפסוק, שלחיוב מיתה (או מלקות) צריך זדון גדול יותר, זדון כזה שבא לאחר התראה.

ועיי"ש בדבריו הנעימים שהנפק"מ בין שני הביאורים הוא לענין טעם הדבר שכרת אי"צ התראה, עיי"ש.

ד

נפקא מינה אם נפסל לעדות בלי התראה

ונלענ"ד להוסיף נפק"מ אי נפסל בעל עבירה לעדות כשלא התרו בו, דבתשובת הרמב"ם מבואר דלא נפסל, אכן הרמב"ם בהל' עדות (פי"ב ה"א) שכתב: "כל הנפסל בעבירה אם העידו עליו שני עדים שעשה עבירה פלונית אע"פ שלא התרו בו שהרי אינו לוקה, הרי זה פסול לעדות", ועיין בכס"מ [וכבר הקשה הרדב"ז (ללשונות הרמב"ם סי' אלף תקצ"ג (רכ"ט) שהרמב"ם סתר את עצמו, ראה להלן מה שיבאור בזה בע"ה].

ועיין בחו"מ (סי' ל"ד סכ"ד) שפסק המחבר שאף בלי התראה פסול, ובש"ך (ס"ק כ"ד) הביא מהרמ"א דמשמע דלא נפסל, ועיין בנתיבות שם (ס"ק כ"ה).

די"ל דענין זה תלוי בחקירת כ"ק אדמו"ר, דאם נימא כאופן הראשון שבלי התראה אי"ז מזיד האמור בתורה, נמצא שכשלא התרו בו חסר בפעולת העבירה ואינו רשע הפסול לעדות, אף שאינו שוגג.

אבל אם נימא כהצד הב' שאכן נקרא מזיד רק לענין עונש צריך שיהא מזיד כזה לאחר התראה, נמצא דשפיר עבר על האיסור והוא חטא גמור, לכן נפסל לעדות, דלא איכפת לן אם לא יקבל העונש, ובזה מובן חילוקו של הנתיבות לחלק בין מי שעבר על לאו שאין בו מלקות דלא נפסל, והיינו משום שזה שאין עונשין הרי זה הוראה שחסר בחומר העבירה, אבל כאן בלי התראה הלא יש חומר העבירה רק שלא מענשין אותו בלי התראה כנ"ל.

ה

ישוב לסתירת הרמב"ם

ובשיטת הרמב"ם, הרי לפי מה שביארו נו"כ כנ"ל שגם הרמב"ם ס"ל דעיקר ענין ההתראה היא הבחנה בין שוגג למזיד , הרי בדליכא התראה אולי אי"ז נקרא מזיד, ולא שייך למיפסלי'.

ובזה מיושב סתירת הרמב"ם, שלדעת הרמב"ם מה שלא נפסל היינו משום שאין יודעין אם הי' בשוגג או במזיד, אבל באופן שיהא ידוע לנו שלא ע"י התראה, אז נפסל גם בלי התראה, כי התראה עצמה אין לה שייכות לגודל החטא, כ"א לידע אם הי' במזיד, אבל אם ידוע מצד ענינים אחרים, כגון שהצהיר בעצמו בלי התראה שהוא עובר עבירות, דפשוט שנפסל גם בלי התראה.

ו

ישוב לקושיא

ונחזור לראשונות, דלפי דברי כ"ק אדמו"ר יש לבאר מחלוקת התנאים אם העדים צריכים להתרות, דתרווייהו סוברים כרבנן דר' יוסי בן יהודה דגם חבר צריך התראה מגזירת הכתוב (כשיטת התוס' ולא משום הבחנה בין שוגג למזיד), אלא שפליגי בגדר ההתראה, דלחכמים ההתראה הוא לשוותו מזיד כפי גדר של מזיד מן התורה דהוא ביד רמה כנ"ל, ובלי התראה חסר בגדר מזיד, ועל כן אין נפק"מ מי התרה אותו, דהעיקר הוא שעובר למרות מה שהתרו אותו,

אבל ר' יוסי ס"ל דעיקר הגדר של התראה הוא בקשר לעונש, ומכיון שהעונש בא רק ע"י העדאת עדים, שנאמר ע"פ שנים עדים יומת המת וכמ"ש הנמוק"י שהלימוד הוא מפסוק

זה, והרי בפסוק זה נאמר "יומת המת", דמיירי בעונש הבא ע"י עדים, ומכיון שעיקר ענין ההתראה הוא לגבי עונש, הרי שרק העדים הם המחייבים העונש, מסתבר שההתראה שגם היא הגורם העונש (ולא רק העבירה) צ"ל ע"י עדים.

ולפי זה תצא, שמאחר שפסקינן דהעדים אי"צ להתרות, נמצא שעיקר ההתראה לדעת התוס' הוא לשוותו מזיד, ונתבאר שלדעה זו בלי התראה חסר בהחטא ולכן לא נפסל לעדות בלי התראה.

אשר כל זה לשיטת התוס' (כפי שביארו כ"ק אדמו"ר), אבל לשיטת הרמב"ם דהתראה תלוי בהבחנה בין שוגג למזיד, אז תלוי אם יודעין שהוא מזיד, דאז גם בלי התראה נפסל.

סימן י'

(י, ב)

שכבר קדשוהו שמים

א

תמיהת התוס' בשיטת הי"מ

איתא בגמ' סנהדרין (י, ב): "דתניא ר' אלעזר בן צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדישן אותו שכבר קידשוהו בשמים",

והתוס' (ד"ה שכבר קדשוהו בשמים) בתחילת הדיבור הביאו דברי ה"יש מפרשים" דהפירוש ב"כבר קידשוהו שמים", היינו שכבר קידשוהו בזמן המולד.

אמנם התוס' דחו פי' זה, דא"כ גם בזמנו הוא כן, ובהשקפה הראשונה שיטת היש מפרשים תמוה מאד.

ב

ביאור שיטת הי"מ

ואולי הי' אפשר לומר בשיטת הי"מ דבעצם גם בזמנו נתקדש החודש בשמים בזמן המולד, שהתורה נתנה כח להבי"ד לשנות ממה שנקבע למעלה, וגם כשמקדשין, הפירוש בזה הוא דהתורה נתנה הכח להבי"ד שהם יסכימו להקידוש שלמעלה, ואם אינם מסכימים לא תתקדש החודש ביום ל'. וראה להלן (יז, א) שכבר קידשוך שמים, דאף שכבר קידשו אותם מ"מ הוצרכו לגורל לקבוע כאן מה שכבר נעשה בשנים., ועד"ז כאן שהב"ד מסכימים למה שכבר קדוש בשמים.

[ולדעת הי"מ המובן ב"מסכימים" כאן הוא להיפך ממה שאמרו שהב"ד שלמעלה מסכים למה שיקדשו הבי"ד שלמטה]

אבל כ"ז הוא ביום ל', אבל ביום ל"א ע"כ שיוקבע כר"ח, דאין כאן יום אחר המסוגל לזה, אבל מה דנעשית מקודש הוא מזה שכבר קידשוהו שמים אתמול בשעת המולד, אלא

דכל זמן שלא עבר יום ל' יש בכח הבי"ד או להסכים לקידוש זה או ע"י הסכמתם הם דוחים את הקידוש למחר, אבל בכל אופן נעשה קידוש החודש ע"י שהסכימו הבי"ד למה שנקבע כבר למעלה וכמו שנתבאר.

ג

שיטת הרמב"ן בספר המצות

ובס' "מעשה ישראל" (ח"א סי' ח') הארכנו בסוגיא זו, וביארנו ביסוד הנ"ל דברי הרמב"ן בספהמ"צ מ"ע קנג וז"ל:

"ואני סבור שאין קידוש החודש מעכב, ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש אלא שהוא מצוה או לפרסומי מילתא בעלמא, אבל מכיון שהסכימה דעת בי"ד שיהי' החודש הזה מלא או חסר קורא אני בה אשר תקראו אותם, שהרי ר"א בר"ש אומר בר"ה בין מלא בין חסר אין מקדשין אותו וכו', ור"א בר"צ שהלכה כמותו אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו, אלמא אין קידוש מעכב, ומה שאמרו מועדי ה' צריכין קידוש בי"ד זהו למצוה".

ובס' הנ"ל הבאנו מה שהקשו, שלכאורה דבריו תמוהין שדימה דין קידוש התודש בזמנו לקידוש החודש שלא בזמנו, שהרי עיקר ראיתו הוא ממה דלראב"צ אין צורך בקידוש ב"ד ביום ל"א, והלא בגמרא מפורש הטעם בזה משום שכבר קידשוהו שמים, ואדרבה מכאן ראי' לסתור, דהלא מזה חזינן דצריכים לקידוש, אלא דביום ל"א מתקיים זה ע"י הבי"ד שלמעלה, אבל ביום ל' צריכים לקידוש ב"ד שלמטה, וכבר נתעוררו בזה הרבה.

וראיתי מבארין דלהרמב"ן גם יום ל"א צריך לקביעותו של הבי"ד שלמטה, וכמו שכתב הרמב"ן בעצמו "שהסכימה דעת בי"ד שוהי' החודש הזה מלא או חסר קורא אני בה אשר תקראו אותם", וזה כמו דעת הריטב"א בחולין (קא, ב) דאם לא ישבו הבי"ד כלל לא לקדש ולא לעבר דליכא שום חלות של ר"ח, וכפי שביאר הכלי חמדה שם עפ"י דברי התוס' בסנהדרין (י, ב).

מעתה אם נימא דבה"תקראו אותם" נכלל גם אמירת מקודש דהוא חיוב על הבי"ד וחלק בקביעת ר"ח ומעכב, א"כ איך אמרינן דביום ל"א לא איצטריך קידוש ב"ד, הלא גם אז בעינן "אשר תקראו אותם", ועל

כרחך דאמירת מקודש אינו מעכב ואינו אלא למצוה, ולכן ביום ל"א לא הבי"ד שלמטה אומרים מקודש אלא הבי"ד שלמעלה.

ובסיגנון אחר יש לבאר דבריו: דכיון דגם ליום ל"א צריכין אנו לקביעת והסכמת בי"ד, ואעפ"כ אמרינן דביום ל"א צריכין לקידוש ב"ד שלמעלה, דלכאורה קשה להבין מהו הצורך בזה כוון שהבי"ד שלמטה כבר קבעו יום ל"א, אלא ע"כ דהוא רק למצוה מן המובחר, א"כ גם ביום ל' נימא הכי דאמירת מקודש הוא רק למצוה.

אלא דלפי"ז תקשי, בשלמא הא דהבי"ד שלמטה אומרים מקודש הוא לקיום מצוה בעלמא או לפרסומי בעלמא כמ"ש הרמב"ן, אבל מהו הצורך שהבי"ד שלמעלה יקדשו את יום ל"א אם הקדושה כבר חלה ע"י הסכמת בי"ד .

ועוד, דלמה לא יתחייב בי"ד שלמטה לאמור מקודש גם ביום ל"א, התינח לטעם דפירסומי, לא צריך, דביום ל"א כבר ידוע לכל שלא קידשו את יום ל', אבל לטעם דהוא למצוה, אינו מובן למה לא יתחייבו הבי"ד לאמור מקודש גם ביום ל"א.

ד

ביאור חדש בדברי הרמב"ן

לכן נראה לומר שיתכן דהרמב"ן אזיל בשיטת הי"מ אלו דהפי' ב"כבר קידשוהו שמים" הוא, שהבי"ד שלמעלה כבר קידשוהו בזמן המולד, אלא דכל פעולת הב"ד הוא להסכים לקידוש זה, ורק אז מתקדש בפועל.

וזה מדוייק בלשון הרמב"ן: "אבל מכיון **שהסכימה** דעת בי"ד שיהי' החודש הזה מלא או חסר קורא בה אשר תקראו אותם", דבפשטות הכוונה ב"הסכימה" – שחברי הבי"ד הסכימו ביניהם, אבל זה דוחק, כי הי' יכול לכתוב "מכיון שהבי"ד קבעו שיהי' החודש הזה מלא או חסר", וכי דיני סנהדרין קמ"ל, לכן נראה לענ"ד שיש מקום לומר דכוונתו בזה הוא דהבי"ד הסכימה להקידוש הבאה מלמעלה כנ"ל.

וביאור גדר "הסכמה" זו י"ל עפ"י מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ט, פ' נשא) דמצינו שהסכמה לענין יש לה תוקף יותר מהענין עצמו, וביאר שם עפי"ז דין נזירות שמשון ונזיר שמואל (בסוף מס' נזיר) דגדרם הוא שהסכימו למה שהיו מחוייבים בדין

נזירות בעבר או מצד ציווי המלאך בשמשון או מצד נדר חנה בשמואל, וכן ביאר שם עפ"ז הגדר במטבילין אותו ע"ד בי"ד, שכשנתגדל ולא מיחה היינו שהסכים להגירות, אז נעשה ישראל ונתקדש בקדושת ישראל גמורה מה שלא הי' קודם. וכן ביאר עפי"ז הסיום של מס' נזיר שבא בקשר להמשנה דאיירי בדין נזיר שמואל ושמשון, דגדול העונה אמן יותר מהמברך עיי"ש בארוכה, דענינו הוא הסכמה להברכה שיש לה כח יותר מן הברכה עצמה.

מעתה י"ל בנדו"ד דהקדושה שלמעלה מיתלי תלי עד שהבי"ד יסכימו ע"ז ואז נגמרה הקדושה, ועד שיסכימו אין הקדושה חלה, נמצא שיש יותר תוקף בהסכמתם ודו"ק.

ועפי"ז מובנים היטב דברי הרמב"ן, דמאחר דכל פעולתם של הבי"ד הוא להסכים להקידוש בשמים, א"כ באמת ליכא נפקותא בין יום ל' ליום ל"א, דבשניהם לא הקידוש של הבי"ד הוא העושה כ"א הסכמת הבי"ד להקידוש בשמים, ובכן אם לראב"צ אין צריך לומר מקודש ביום ל"א, ע"כ דגם ביום ל' אינו אלא למצוה בעלמא, דרואין מזה דההסכם אינו צריך להתבטאות בלשון של מקודש דוקא, א"כ גם ביום ל' די בזה שיבטאו הסכמתם באיזה אופן ולשון שיהי', אמנם למצוה בעלמא צריכים לומר בפירוש "מקודש", או משום פירסום כמ"ש הרמב"ן ב' טעמים אלו.

אשר כל זה הוא ביום ל', אבל ביום ל"א אין צורך בזה, דהטעם דפירסום אינו שייך כיון דהכל כבר ידעי.

וכן הטעם שאמירת מקודש ביום ל"א היא למצוה, י"ל שאינו שייך עפ"י הנ"ל, דמכיון דביום ל' ע"כ שהב"ד יאמרו איזה לשון דמשמע שהם מסכימים להקידוש של מעלה, דאז שפיר יתכן לומר שלמצוה מן המובחר יאמרו בנוסח של "מקודש",[1] דגם לשון זה מורה על הסכמתם ובכלל מאתים מנה, אבל ביום ל"א דנתקדש ע"י שהב"ד לא

[1] **ויש לומר דוגמא לזה בנוגע ללשונות של קידושין שאף "הרי את מאורסת לי" מהני וחל כל איסורי קידושין שאסר לה אכו"ע כהקדש, כמבואר בקידושין (ה, ב), מ"מ כבר נהוג לומר לשון של קידושין "הרי את מקדושת לי" דמפורש בו ענין של הקדש.**

רצו או לא יוכלו לקבוע יום ל' לר"ח, הנה זה עצמו הוא הסכמת הבי"ד שהקדושה ידחה ליום ל"א, וזה כבר נעשית ביום ל', וא"כ לא שייך לומר שביום ל"א יאמרו מקודש אף למצוה מן המובחר, כיון דהקדושה כבר נעשית מאתמול, משא"כ ביום ל' דע"י אמירת מקודש כמו כל לשון המורה על הסכמתם דעי"ז נקבע הקדושה מתאים לומר שעכ"פ למצוה מן המובחר עדיף לקדש ע"י אמירה מפורשת של קדושה.

ה

מקור לביאור החדש ביסוד הרמב"ן

ויסוד לדברינו בביאור דעת הרמב"ן יש למצוא בירושלמי ראש השנה (פ"ב ה"ה): "תני רשב"י אומר וקדשתם את שנת החמישים שנה, שנים מקדשין ואין מקדשין חדשים, והא תנינן ראש בית דין אומר מקודש מהו מקודש מקויים" (ראה בפי' ר"ח שהביא ירושלמי זה).

ומפרשי הירושלמי (הקרבן העדה והפני משה) כתבו ד"מקויים" היינו שמה שהעידו העדים הוא מקויים.

אבל פי' זה צ"ע דעדים מאן דכר שמייהו, וגם לאיזה צורך אומרים מקויים, ועוד דאיך מונח בתיבת "מקודש" ענין מקויים שמה שהעדים אומרים הוא מקויים.

אלא הפירוש בזה לענ"ד יש לומר: דמקויים היינו שאנו מסכימים למה שקדשוהו בשמים, וכמו ענין קיום שטרות, שאין המקיימים את השטר עושים את השטר כ"א שמקיימים את השטר, ועד"ז כאן שצריך עכ"פ להסכמתם. ולעולם גם ליום ל"א צריך להסכמתם, אלא דביום ל' ההסכמה מתבטאת בזה שהם אומרים שיהי' כמו שהוא למעלה, אבל ליום ל"א ההסכמה היא רק שידחה הקדושה ליום הבא, וזה אין מתבטא באמירת מקודש.

אשר לפ"ז צ"ל דהפלוגתא אם צריכים לומר מקודש או לא תלוי בזה: דכו"ע מודו דאין אמירת מקודש מעכב, אלא דפליגי אם פי' מקודש הוא מקויים מה שנתקדש מלמעלה, אבל אין מצוה לומר דוקא מקודש, דיכולין לומר מקויים, אבל לראב"צ מוכחרח לומר מקודש כדי לקיים מצות לומר מקודש.

ו

המשך ביאור שיטת הרמב"ן

ומדוייק מאד מה שהביא הרמב"ן ראי' לדבריו מדברי ראב"ש דס"ל דאי"צ לומר מקודש כלל, והלא אין ההלכה כדבריו, ואיך מוכיח ממנו.

אכן לפימ"ש מבואר, דמשיטתו אנו רואין דעיקר ענינו של הבי"ד הוא להסכים, והפירוש במקודש היינו מקויים, א"כ מדבריו נשמע גם לראב"צ דהא דאי"צ לומר מקודש ביום ל"א דכבר הסכימו, וע"כ גם הא דצריך לומר ביזם ל' הוא רק למצוה.

מיהו בלא"ה לק"מ הא שהביא מדעת ראב"ש (נוסף לזה דטוב למעט במחלוקת בכל מה דאפשר, ולומר דלא פליגי בסברות הפכיים, דלראב"ש ליכא אפילו מצוה לומר מקודש ולראב"צ מעכב הנה נוסף לזה י"ל) דרוצה להוכיח דגם יום ל"א ע"כ שנעשה ע"י הסכמת וקביעת הבי"ד, דאל"כ איך סובר ראב"ש דאין צריך לומר מקודש אפילו ביום ל', דלפי"ז נמצא דהבי"ד אינם עושים ולא כלום, וזה א"א כמובן, וע"כ דלראב"ש עכ"פ הבי"ד קובעים את יום ל' וממילא מתקדש, או שהבי"ד מסכימים להקדושה שלמעלה.

ובכן ממנו נשמע לראב"צ דהא דאמר דביום ל"א לא אמרינן מקודש אין הכוונה דהבי"ד אינם עושים כלום, כ"א שקובעים או מסכימים, אלא שאינם אומרים מקודש.

[ולמ"ד דאית לי' דגם ביום ל"א צ"ל מקודש יש לפרש בב' פנים: או דס"ל דישנו מצוה לומר מקודש גם ביום ל"א, או דחולק על כל היסוד וס"ל דאמירת מקודש מעכב. ומדברי רש"י כאן משמע כאופן הראשון, וכפי שיתבאר להלן בע"ה].

ז

השגה על הביאור בדברי הרמב"ן מ"אתם אפילו שוגגין"

אמנם יש לשדות נרגא בכל הנ"ל מהא דאמרינן (ר"ה כה, א) "אתם אפילו שוגגין וכו'", דמזה מוכח דהבי"ד קובעין ולא רק מסכימים להקדושה שלמעלה.

וי"ל בזה בהקדם הא דחזינן דגם הבי"ד אינם יכולים לקדש יום כ"ט או יום ל"ב, ורק אלו שני ימים ל' או ל"א כדאי' בתוספתא (ר"ה ריש

פ"ב), דאם קדשוהו פחות משלשים יום או יתר על שלשים יום אינו מקודש, ועפ"ז צ"ב איך מתקדש יום ל' כשהמולד לא בא עדיין.

ובע"כ צ"ל כמ"ש הגאון הרגוצובי במכתבי תורה (מכתב סג) וז"ל: "עיקר הגדר שכבר קדשוהו שמים ר"ל ע"י שהלבנה נתחדשה זה גופא קודש, רק מ"מ הארכתי דבזמן הבאת קרבן הי' צ"ל מקויים... ועיקר הקידוש נ"מ לשעות דבאמת הם מן החודש הישן, רק ע"י קידוש חל בגדר קה"ג, וגם השעות העברו נתקדשו".

ונראה בביאור דבריו ע"ד שביארנו שיטת הי"מ, דעיקר הקדושה נתחדשה בשעת המולד, וזהו מ"ש "ע"י שהלבנה נתחדשה זה גופא קודש", וכדי "להמשיך" קדושה זו למטה לגבי הקרבת הקרבנות של ר"ח צריכים לומר מקויים דהיינו שהבי"ד מסכימים לקדושה שלמעלה כנ"ל .

ומ"ש דעיקר הקידוש נ"מ לשעות כוונתו לתרץ, דאם באמת הבי"ד אינם רק מסכימים להקדושה שלמעלה בשעת חידוש הלבנה, א"כ איך מתקדשת השעות קודם להמולד.

ולזה מבאר דהקידוש של הבי"ד בכחה כמו בקדושת הגוף להתפיס קדושה על כל היום ולעולם אין הפירוש שהבי"ד מהווים קדושה חדשה אלא הם מסכימים להקדושה שלמעלה שנקבע ביום זה, ועי"ז פשטה הקדושה לכל המעל"ע.

וא"כ י"ל דאף אם הבי"ד קידשו בטעות וכו' יום ל' קודם המולד מ"מ נתפסת הקדושה על כל היום מפאת ההתפשטות של הקדושה בשעת המולד על כל המעל"ע אף גם על השעות שעברו דכיון דביום זה בשעת המולד יותפס קדושה על כל היום אם רק הבי"ד יסכימו, א"כ זהו גופא הוא הדין ד"אתם", דקדושת המולד ע"י הסכמת הבי"ד יוכל להתפשט על כל היום בין אם מסכימים קודם המולד או לאחר המולד,

אבל כמובן באיזה יום אחר דלא שייך גבי' שיתפשט הקדושה מזמן המולד לא שייך הדין של אתם כיון שהבי"ד אינם יכולים להוות קדושה חדשה.[2]

[2] **ועי' תוס' (כא, א ד"ה לוי), ועי' בגליוני הש"ס ר"ה (כה, א) שהביא מתה"ד דשייך דין דאתם גם ביו"ט שני של גליות, וי"ל לפי המבואר בפנים דהבי"ד יש להם הכח להמשיך**

ח

ביאור סברת הקס"ד והמסקנא על יסוד שיטת הרמב"ן

וביסוד דברינו בביאור דעת היש מפרשים בתוס', יש לבאר סוגיית הש"ס בר"ה (כה, ב), שבמשנה תנן: "ראוהו ב"ד וכל ישראל כו' ולא הספיקו לומר מקודש הרי זה מעובר", ובגמ' פריך: "למה לי למיתנא ראוהו ב"ד וכל ישראל" ומשני: "איצטריך סד"א הואיל וראוהו ב"ד וכל ישראל איפרסמא לה ולא ליעברוה קמ"ל". והקס"ד דורש ביאור.

אולם לפי המבואר למעלה יש לומר, דהקס"ד הי' דכיון שראוהו בי"ד וכל ישראל, ויש כאן ב' ענינים: א' דהבי"ד יש **ביכולתם** לקבוע היום כר"ח, ב' ועוד יש **צורך** בזה ועל כרחך הם מרוצים בזה כיון דאיפרסמא לה, ובאם לא יקדשו את יום ל' תיחזי כשיקרא, וע"כ שהבי"ד מסכימים לזה.

וא"כ לפי מה שביארנו דכל פעולת הבי"ד גם ביום שלשים הוא רק להסכים דעתם להקדושה שלמעלה, א"כ שפיר הי' ס"ד דזה שהחודש שייך וגם מוכרח לקדשו דזה עצמו הוא ההסכם, בשלמא אם הי' מוכרח להיות קדושת החודש ע"י הבי"ד שהם מהווים הקדושה, או שהם עכ"פ קובעים היום לר"ח, אז לא הי' שום ס"ד דיספיק ראית הבי"ד וכל ישראל כיון בפועל הם לא קידשו או קבעו, אבל לפי יסוד הנ"ל הרי העיקר הוא הסכמתם, ואולי מה שניחא להו הרי"ז הסכמה גמורה, וכעין דוגמא מדינא דמטבילין אותו ע"ד בי"ד הנ"ל דשם אינו צריך אמירה מפורשת שהוא רוצה להיות יהודי כ"א שמזה שלא מיחה נראית הסכמתו, ה"נ נימא בנידו"ד.

ובזה יומתק מה דבבבלי התיבות "ראוהו בי"ד וכל ישראל" נשנו בהדי הדדי לא כמו שהוא בירושלמי, דאו או קתני, וראה במראה הפנים שם, דצריך לשניהם, ראית הבי"ד לומר ש**שייך** לקדש (דראית ישראל הי' משמע אפשר דכולם ראו חוץ מבי"ד ואז הי' מקום לומר דלא יהי' באפשריות לקדש כיון דיצטרכו לקבל

הקדושה או להתפשט אותה אבל לא להוותה מחדש, ולפי"ז מיושב הערתו עיי"ש, ואכ"מ עוד להאריך בזה.

עדות), ועוד ראוהו ישדאל **דמוכרחים** לקדש כיון דאיפרסמא כנ"ל.

ט

ביאור מחלוקת הראשונים בפי' "שכבר קידשוהו שמים"

ועפ"ז יש לפרש מחלוקת הראשונים בענין ש"כבר קידשוהו שמים", אי קדוש בשחר, וכמו שהביאו התוס' בסנהדרין כאן מרש"י, אבל ברש"י שלפנינו מפורש שכבר קידשוהו שמים מאתמול, ובסמ"ג (מ"ע סו) מפורש דקדוש מתחילת הלילה –

די"ל דתלוי ביסוד הרמב"ן כפי שביארנו אותו, דאם נימא כהרמב"ן דאין אמירת מקודש עושה קדושה, אלא הקדושה נקבעת ע"י הסכמת הבי"ד להקדושה שלמעלה, אז הפירוש כמו ברש"י שלפנינו דכבר קידשו מאתמול, לא כמו שפירשו כמה דהכוונה לבערב כמו הסמ"ג, אלא כפי פי' הי"מ דבשעת המולד אבל אם נתפוס כמו שביארו כמה דברי הרמב"ן, ושכן ס"ל להריטב"א, דהיינו שע"י קביעת הבי"ד את יום ל"א מקדשים אותו בשמים אז יכול להיות בלילה.

דהנה יש לעיין לפי דעת הרמב"ן דאמירת מקודש אינו אלא למצוה אי יכול להיות בלילה, והיינו במציאות שכבר קבעו ר"ח ביום, ועכשיו רוצים לקיים המצוה לומר מקודש, די"ל דזה לא נכלל במשפט, וזה לא נקרא תהילת דין,

והסברא נוטה בפשטות דשפיר יכולין לקיים המצוה של אמירת מקודש בלילה, א"כ ה"נ מה שקדשוה שמים שהוא במקום אמירת מקודש של האדם דיכול להיות בלילה, כיון דאינה חלק עיקרי בהקידוש, וא"כ שפיר י"ל דקדוש בלילה שלפניו.

אבל התוס' סברי דלא כדעת הרמב"ן והריטב"א (ודלא כמ"ש בכלי חמדה הנ"ל), א"כ כמו שהבי"ד שלמטה אינם בכח לקדש בלילה דהוי תחילת דין, ה"נ קדושת שמים אין בכחה להיות בלילה, או דס"ל להתוס' כהרמב"ן ושקביעת היום לר"ח ע"י הבי"ד צ"ל דוקא ביום ל"א, ועדיין צ"ע בכ"ז. [וראה בס' מכתבי תורה (מכתב סא-סג)].

י

ישוב לקושית המנ"ח על רש"י

ועפ"י יסודו של הרמב"ן וכפי שביארנו אותה, יש להבין מה שכתב רש"י בר"ה (כ, א ד"ה אמאי) שכתב ליתקנו בי"ד שימתינו עד יום שלשים ואחד שלא לחלל וכו' הלכו ויעידו למחר ויקדשו על פיהם, ותמה ע"ז המנחת חינוך (מצוה ד'), הלא ביום ל"א אי"צ להעדאת עדים.

ונראה ליישב, דבנידון זה כיון דהבי"ד לעולם רוצים לקדש את יום ל' אלא דמצד שבת אין מקדשין אותו, אבל מ"מ עפ"י מה שנתבאר דבשעה שהבי"ד אינם רוצים לעבר וגם הבי"ד הלא לא קבעו את יום ל"א מקודם כיון דהי' שבת, ע"כ צריכים לקידוש בי"ד והעדאת עדים וכמו ביום ל' כיון דגם לעבר צריך עכ"פ הסכמת הבי"ד, וכאן הבי"ד לא הסכימו,

והא דבעלמא אין צריכין העדאת עדים ביום ל"א הוא משום דכבר נקבע קודם יום ל"א ע"י הסכמתם ביום ל', א"כ כבר נתקדש ע"י זה, וא"כ לאחר שכבר קדוש איך יקבלו עדים, אבל עכשיו שלא נקבע מקודם, ובע"כ שיוקבע ביום ל"א צריך העדאת עדים כמו ביום ל' אף דגם ביום ל' מתקדש בלי העדאת עדים, מ"מ זוהי מצותה לעשותה בעדים, ה"נ ביום ל"א כשהקדושה נעשית ע"י קביעתם ביום זה גופא, משא"כ כשהקביעות ליום ל"א נעשה מקודם. והארכנו בזה עוד בס' מעשה ישראל (ח"א סי' ח') עיי"ש בארוכה.

סימן י''א

(יא, ב)

גמר דין בלילה

א

קושיא על שיטת הרשב''ם בב''ד שדנו בלילה

איתא בגמ' (יא, ב) שאין מקדשין את החודש בלילה ואם קידשוה בלילה אינו מקודש, וכ"פ הרמב"ם (פ"ב מהל' קידוש החודש ה"ח), והטעם מבואר בגמ' דיליף לה ממשפט מה משפט ביום אף קדוש החדש ביום.

והנה בשו"ע חו"מ (סי' ה' ס"ב) כתב המחבר: "אין דנין בלילה בתחילת דין, אבל אם התחילו לדון דיני ממונות ביום גומרין בלילה", וע"ז הוסיף הרמ"א: "וי"א דאם עברו ודנו בלילה דיניהן דין", והמקור הוא מהרשב"ם בבבא בתרא (קיב, א) כמצויין שם בבאר הגולה.

והנה בקצוה"ח שם הביא מהרא"ש (פרק יש נוחלין ב"ב פ"ח סי' ג') שהביא שיטת הרשב"ם ושכן איתא בירושלמי, אבל לאחר זה הביא שהרמב"ן הוכיח מגמרא דידן דפליג, והוא מסוגיין בסנהדרין דאין מקדשין החודש בלילה ואם קדשו אינו מקודש.[3] ועיי"ש מה שתירץ, ובמ"א

[3] **ובעיקר הדבר ששיטה זו הובא בשם הרשב"ם צ"ע, דז"ל הרשב"ם: "ומיהו ב"ד שהעידו לפניהם עדות בלילה עדות גמורה היא ויכולין לדון למחר ביום", דמכאן ראי' לכאורה דגם תחילת דין בדיעבד כשר בלילה כיון דקבלת עדות הוא תחילת דין כמפורש בר"ה (כה, ב).**

אמנם הרמב"ן (שם) כתב דהרשב"ם לא קאמר אלא קבלת עדים אבל לא תחילת דין ממש, ודברי הבאר הגולה ושאר הנו"כ שכתבו די"א אלו הוא הרשב"ם צ"ע. ובאמת נראה שהי"א אלו הוא ה"מקצת מחברים" שהביא

הארכתי במה שיש להעיר בדברי הקצות.

וקושיית הרמב"ן קשה גם על הרמב"ם, שהרי בהל' קידוש החודש (פ"ב ה"ח) פסק שאם קדשוהו בלילה אינו מקודש, אבל בהל' סנהדרין (פ"ג ה"ג-ד) שהביא הדין שאין מתחילין את הדינין בלילה השמיט הדין שאם דנו בלילה שאינו דין.

ב

ב' מיעוטים להדין שאין מקדישין החודש בלילה

ובישוב קושיית הרמב"ן על שיטת הי"א מסוגיין, יש לומר לפי מה שממעטינן קידוש החודש בלילה מדכתיב "משפט", וכ"ה במס' ר"ה (כה, ב).

והנה בספר המצות להרמב"ם (מ"ע קנ"ג) הביא דרשא אחרת למעט קידוש החודש בלילה, והוא מדכתיב "ימים ימימה", ומקור דרשא זו הוא במכילתא דרשב"י (סוף פרשת בא).

ויש לעיין בהצורך לב' דרשות למעט קידוש החודש בלילה, ובמ"א (ספר מעשה ישראל ח"א) הארכנו ליישב לפי שיטת הרמב"ן בספהמ"צ שם, דאמירת מקודש אינו מעכב, ומצד משפט לא הי' חסרון בלילה, ולכן איצטריך קרא ד"ימימה" למעט אמירה זו, אבל לשיטות החולקים על הרמב"ן צריך ביאור.

והנראה בזה שיתכן ב' פסולים בלילה, וכל דרשה מתייחס לא' מן הפסולים:

א' בלילה קודם שבא הזמן, ב' בלילה לאחר הזמן.

הרמב"ן (כאן), ובאינצקלפדי' תלמודית הובא גם בשם הסמ"ג (עשין צ"ז).

ומש"כ הרא"ש לאחר שהביא מהרשב"ם שכ"ה בירושלמי צ"ע, שלכאורה אין הרשב"ם סומך על הירושלמי לדעת הרמב"ן כיון דלפי גירסא זו בירושלמי גם כל תחילת דין כשר בדיעבד בלילה, ובע"כ דגם הרשב"ם גורס כהתוס' וכו' להיפך", ונמצא שהרמב"ן והרא"ש פליגי בדעת הרשב"ם אי ס"ל דגם שאר תחילת דין כשר בלילה בדיעבד.

והחילוק בין שני פסולים אלו יש לבאר: דבלילה קודם שבא הזמן הרי זה מחוסר זמן דלא שייך אז כל הדין של קידוש ולא רק פסול וחסרון בהמצוה, ועל דרך בקדשים שיש קדשים שנפסלים משום שלא הי' פסולו בקודש דאם עלה לא ירד, לעומת קדשים שפסולו בקודש (זבחים פד, א)

אכן הפסול בלילה לאחר שהגיע הזמן שבו מקיימים המצוה אי"ז אלא פסול וחסרון שבזמן זה א"א לקיים המצוה.

ועיין מס' זבחים (יב, א) דמפסוק "מיום השמיני והלאה" למידין דבליל שמיני ליכא הרצאה, והקשו התוס', הלא מיום צוותו ילפינן, ותירצו דמיום צוותו הי' הדין דאם עלו לא ירדו, ולכן איצטריך קרא דמיום השמיני להשמיענו דאפי' עלו ירדו.

ונראה הביאור בדבריהם: דהפסול דביום צוותו הוא פסול וחסרון בהקרבן, ולכן אם כבר עלו לא ירדו, אבל הפסול מהפסוק מיום השמיני והלאה מורה שאי"ז שייך כלל להקרבה ולא רק חסרון בקדושה, הרי זה דבר שאינו ראוי ואין המזבח מקדש אלא דבר הראוי.

וה"נ יש לומר בנידון דידן, דבליל שלשים למידין מימים ימימה דעדיין לא בא הזמן הראוי לקידוש החדש הבא, שעדיין נמצאים בחודש העבר שזה סתירה לחודש הבאה, נמצא שזה הוי פסול בעצם, ופשוט שגם בדיעבד פסול.

וכן איתא שם במכילתא דרשב"י, דאין מעברין את החודש בלילה, והיינו בליל ל' שעדיין לא בא הזמן, אמנם לאחר שהגיע יום ל', הי' ס"ד דכיון שבא הזמן דראוי לקדש לא הי' פסול לקדש בליל ל"א, ולכן איצטריך הלימוד הב' מ"משפט" דשפיר אימעיט גם הלילה שלאחר היום.

אבל לפ"ז קשה, התינח הא דאיצטריך "משפט" ולא סגי ב"ימימה", משום ד"ימימה" שייך רק למעט ליל ל', ולא ליל ל"א, אבל קשה מאידך, למה איצטריך ימימה כיון שממשפט ידעינן דקידוש החודש נקרא דין, ודין צ"ל דוקא ביום, וא"כ אין נפק"מ בין ליל ל"א לליל ל'.

אכן דאתי שפיר לפי דעת הי"מ ברמ"א ורמב"ן, שגם תחילת דין כשר בלילה בדיעבד, וא"כ בשלמא בדיני ממונות לא איכפת לן אי הוי בלילה או ביום, כיון דאינו תלוי ביום מיוחד, אבל כאן בקידוש החודש, לו יהא שכשרה בדיעבד בלילה, אבל מ"מ אי"ז יום ל' כ"א יום ל"א, וכבר מאוחר הזמן לקדש יום שלשים, ולכן איצטריך קרא ד"ימימה" בליל ל', דאי מ"משפט" הי' ס"ד דכשר בלילה, כיון דגם ד"מ כשר בלילה בדיעבד.

ג

ישוב לקושיית הרמב"ן

מעתה מיושב בפשטות קושיית הרמב"ן מאי שנא קידוש החודש דבלילה אינו מקודש, ואילו לדעת הי"מ גם תחילת דין כשרה בלילה בדיעבד –

דהא דממעטינן קידוש החודש בלילה מ"משפט" ע"כ הוא בנוגע לליל ל"א, דבליל ל' ידעינן מימימה, והתם פשוט דגם בדיעבד אינו מקדוש כיון דעדיין מחוסר זמן, אבל הפסוק ד"משפט" בא למעט ליל ל"א, והתם הרי אפילו אם יוכשר בדיעבד מצד גדר של משפט, מ"מ יהא מאוחר שכבר אינו היום של ר"ח ולא שייך קידוש.

ובזה מיושב מה שהרמב"ם בהל' סנהדרין לא כתב שאם דנו בלילה אין דיניהם דין, אבל בהל' קידוש החודש כתבו, די"ל שהרמב"ם ס"ל כשיטת הי"מ הנ"ל, ושאני קידוש החודש דאף שמצד גדר של משפט ה' מקודש בדיעבד אבל מ"מ אי"ז יום ל', דפסול זה אינו שייך במשפט.

אלא שלפ"ז יוקשה בסוגיא דר"ה (שם), מה הי' הס"ד דנימא מאחר שהי' תחילת דין ביום דליקדוש יום שלשים, הלא בשעת הקידוש כבר מאוחר שכבר עבר יום ל' – הנה כבר נתעוררו בזה הראשונים ז"ל, הרשב"א והר"ן:

דהנה הרשב"א בר"ה הקשה, מגמ' משמע דאי לאו דמסקינן דגמר דין הוי כתחילת דין דעלמא, הוי מקדשין לי' למפרע, א"כ למה לא יקדשו למפרע למחר.

ותי' דלמפרע מקדשין רק בדליכא בפסק, אבל כשמפסיק זמן שא"א לקדש תו לא מקדישן למפרע.

אבל הר"ן שם תי' דהא דגומרין בלילה בד"מ הוא דכולא מילתא בתר תחילת דינו שדינן ליה וכאילו נגמר ביום, ולכן כשמסקינן דגמר נמי בעינן ביום בקידוש החודש, אלמא לא שדינן לה, עיי"ש בדבריו.

אשר לפי דברי הר"ן מיושב מה שהקשינו מה הי' הס"ד, דבהס"ד חשב הגמרא דאי"ז נקרא שקידשו בלילה, כ"א שקידשו ביום, דנגרר אחר תחילת הדין, דתחילת הדין הי' ביום, ומסקינן דכאן לא אמרינן הכי אלא דהגמר הוא בפ"ע, ולכן אינו כשר בלילה.

אולם לפי דעת הרשב"ם אי"צ לכל דברי הר"ן, אלא דבהקס"ד חשב הגמ' דהגמר נגרר אחר ההתחלה, וקמ"ל דהוי תחילת דין בפ"ע, וא"כ עבר זמנו.

אלא דהר"ן חולק בעצם על הי"א וכמבואר בב"י (שם), ולכן לדידי' מספיק דהכא ליכא הכשר דגמר דין כיון דכל הכשרו הוא משום שנגרר, והכא קמ"ל קרא דאינו נגרר, אבל לפי הי"א גם בלי הסברא דנגרר כשר בדיעבד, אלא כאן שאני דמכיון דלא נגרר אין זה יום ל' כ"א יום ל"א.

ובמ"א הארכתי בביאור דעת המחבר ועוד ביאור בסברת הי"א. ואין כאן מקומו להאריך יותר.

סימן י"ב

(יב, ב)

כפרה לשנת העיבור

א

מקור וביאור המנהג להוסיף "ולכפרת פשע" בשנת העיבור

איתא בגמ' (יב, א): "מעשה בחזקי' מלך יהודה שעיבר את השנה מפני הטומאה ובקש רחמים על עצמו דכתיב כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבולון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב כי התפלל חזקי' עליהם לאמר **ה' הטוב יכפר**" בעד", והיינו שבקש כפרה משום שעיבר את השנה מפני הטומאה שלא כדת.

והנה בס' מרגלית הים העיר שהמקור להמנהג לומר בשנה מעוברת בתפלת מוסף של ר"ה "ולכפרת פשע", הוא מגמ' זו.[4]

[4] ועיין באלי' רבה (סי' תכ"ג) שהביא הטעם שאומרים ולכפרת פשע בר"ח בשנת העיבור, דבתפלת ר"ח אומרים י"ב לשונות של טובה, ובשנת העיבור דיש חודש י"ג אומרים גם לשון י"ג שהוא ולכפרת פשע,

אבל שוב השיג ע"ז דלא מצא זה באבודרהם, ועוד כתב, שלנוסחא זו וטעם זה צריכים לאומרו בכל ר"ח של שנת העיבור, אבל שאר פוסקים (ראה פמ"ג) אמרו שאומרים אותו רק עד חודש ניסן. וראה בסידור צלותא דאברהם שהביא כמה מקורות לאמירה זו. ושהטעם שהביא הא"ר הזכיר גם היעב"ץ בסידורו.

ובשיחת כ"ק אדמו"ר (שיחות קודש תשל"ג ח"א ע' 329, ותורת מנחם

והטעם למנהג זה מיוסד על סוגיין הוא, שצריך לכפרה בעד הוצאת השנה מהרגלה, וציין לתוספות חדשים (פ"א מ"ב) שביאר תירוץ התוי"ט למה לא אמרינן בטל במיעוטו מי שאמר לא נשב, רק מוסיפים עוד שנים, "משום דהוי דבר חמור ואילו טעו צריכים כפרה כמו יחזקיהו והוי כמו דיני נפשות", והיינו דע"י שיטעו בעיבור שנה נדחה פסח מזמנו ויכשלו בחמץ [וראה בס' ברוך שאמר שגם הוא הביא הסבר זו דיכול להיות שהשנה נתעבר בטעות].

ב

קושיית המרגלית הים מאתם אפילו שוגגין

אבל בס' מרגלית הים תמה ע"ז שהרי הדין דאתם אפילו שוגגין וכו' נאמר גם על עיבור שנה, ודלא כמ"ש הצל"ח בברכות (סג, ב) וכמו שהשיג עליו המנ"ח (מצוה ד' אות ו'), וכן מבואר בחידושי הר"ן ובתו"כ, (וכן מצאתי בכ"מ בשיחות כ"ק אדמו"ר שתפס כן בפשיטות), א"כ אי"כ פשע שיצטרך לכפרה.

ומה שחזקי' הוצרך לכפרה, כתב במרגלית הים "ויתכן שאחרי שלא הודו לו חכמים שהם המה המיוחדים השלשה חמשה ושבעה, חשש שאי"ז בכלל אשר תקראו אותם". והיינו שהוא חשש שבד"א שאומרים אתם אפילו שוגגין כשהב"ד טעה, אבל כשהב"ד לא טעה כ"א חזקיהו טעה חשש שלא נעשה השנה מעובר.

ולענ"ד אפשר ליישב קושיתו על ביאור זה של התוס' חדשים באופן אחר, דהן אמת אם טעו הב"ד נתעבר השנה דאתם אפילו שוגגין וכו', מ"מ בשעה שדן בזה וטועה אי"ז כהוגן

תשמ"ה ח"ה ע' 3026) ביאר הטעם לאמירה זו, ששנת העיבור משלים החסרון של השנים שלפני זה שהי' חסר י"א יום בכל שנה, שזהו הענין התשובה (ובכ"מ הביא מהשל"ה (חלק תושב"כ פ' שמות)).

[ועיין שיחות קודש (תשי"ד ע' עד) ועוד ששולל הסברא שהוא מצד פחד הקשור עם שנת העיבור, אלא אדרבה זה קשור עם המעלה שיש בה השלמת חסרון הלבנה.

ועיין בשו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח סי' קפ"ד) שנתן טעם להמנהג, שנתעורר קטרוג הלבנה, אבל כ"ק אדמו"ר כנראה שלל סברא זו, כי אדרבה, דוקא בשנת העיבור נתמלא החסרון].

וצריך כפרה ע"ז, והרי זה כמו מי שעבר על נדרו ושאל אח"כ על נדרו, דמ"מ מה שעבר הוא חטא מכיון שאז לא הי' כהוגן.

ג

ביאור ב' המנהגים

ובשיחת כ"ק אדמו"ר עם האדמו"ר מגור הגרמ"פ אלתר זצ"ל, (תורת מנחם) שהגרמ"פ אמר שטעם שאומרים ולכפרת פשע בשנת העיבור הוא מפני שב"ד מתיר חמץ בפסח, אבל שוב הקשה ע"ז שהרי הוספת חודש העיבור היא עפ"י דין.

וכ"ק אדמו"ר השיב ש"אצלנו אין נוהגים להוסיף בשנת העיבור "ולכפרת פשע".

ויש לעיין בטעם הנוהגין לומר "ולכפרת פשע" בשנה מעוברת, ומה שאין מנהגנו לאומרו. וכן יש להבין שיטת הפוסקים דרק בחודש אדר ולא בכל השנה, דלטעם של תשובה יש לאומרו כל השנה, וכן לטעם שהביא הא"ר כנגד י"ג לשונות, כמו שאומרים כל הי"ב לשונות כל ר"ח למה לא יאמרו גם לשון "ולכפרת פשע" בכל ר"ח.

ד

טעם חדש להמנהג לאמירת ולכפרת פשע בשנה מעוברת

הנה בטעם הנוהגין הי' אפשר לומר, שהוא עפ"י מה שמבואר בסוגיין שהקשה רבא לרב נחמן מכדי מפוריא לפיסחא תלתין יומין הוו ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח דתניא שואילין ודורשין בהכלכות הפסח קודם לפסח ל' יום, רשב"ג אומר שתי שבתתות, וכי מטי ריש ירחא מרחקין לי' אתי לזלזולי בחמץ, ובתוס' (ד"ה מכדי) הוסיף דהוי לי לאקשויי מהמשנה בעדיות "הם העידו שמעברין את השנה כל אדר",

ואף שהגמ' מיישב הקושיא, "דידעי ידיעי דשעתא מעברתא בחושבנא תליא מילתא אמרי חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד השתא", מ"מ עדיין יש מקום לחשוש שיזלזלו בחמץ.

דהנה מבואר בגמ' ריש מגילה בנוגע לקריאת המגילה ביום הכניסה: "א"ר

יהודה אימתי בזמן שהשנים כתיקונן וישראל שרויין על אדמתם, אבל בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה",

ופירש"י (ד"ה אבל בזה"ז): "ישראל נפרדו, ולא יגיעו שלוחי ב"ד אצלם, הכל צופין למקרא מגילה ואומרים יום י"ד באדר קרינן המגילה, נשארו לאדר ט"ו יום וט"ו של ניסן עושין פסח, ואם תקדים קריאתה יעשו פסח לסוף שלשים יום של קריאה, ונמצאו אוכלין חמץ בימים אחרונים של פסח", היינו שבזה"ז יתכן חשש שהשלוחים לא יגיעו אצלם, ויכשלו באכילת חמץ משום שהם כבר שמעו המגילה ביום הכניסה –

דלפ"ז יש לומר דכ"ה בנדו"ד, שבזמן הזה (אבל בזמן הגלות שעדיין קדשו את החודש ועיברו את השנה, דהיינו עד ימי אביי ורבא וכמ"ש הרמב"ם בהל' קידוש החודש וכידוע), אם יעברו את השנה באמצע אדר, ולא יגיעו השלוחים למקומות רחוקים, אז יכשלו באכילת חמץ בפסח. ולכן נהגו בכ"מ להוסיף תיבות "ולכפרת פשע".

ה

ביאור ב' המנהגים

מעתה מיושב השיטה שרק בחודש אדר אומרים זה, כי עיקר החשש שיצטרכו לכפרה הוא כשמעברים השנה בחודש אדר.

והשתא מובן גם זה שאין מנהגנו לאומרו, מפני שעכשין כבר מקדשין החדשים ומעברים השנים עפ"י חשבון, וכו"ע ידעי זה, ונתבטל החשש שיכשלו באכילת חמץ כי אין אנו סומכין כלל על החשבון של ל' יום מפורים כמובן.

ו

ביאור חדש בקשר לחדש ניסן כחודש הגאולה

וראיתי בקובץ בית יצחק שהביא טעם נאה להוספת ולכפרת פשע, והוא עפ"י מה שאמרו חז"ל (ר"ה יא, א) שלר' יהושע "בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל", א"כ כשמוסיפים עוד חודש דוחים את חודש הגאולה, לכן צריכים כפרה ע"ז.

ובעיקר ענין זה של דחיית הגאולה שצריכים כפרה, יש להוסיף לפי הידוע חומר הענין של דחיית הגאולה, שזה עיקר ביהדות לצפות לישועה ולחכות שיבוא בקרוב ולא יתמהמה כמבואר בפיה"מ להרמב"ם בפ' חלק ובספר הי"ד הל' מלכים (פי"א) שמי שאינו מחכה לביאתו הרי הוא כופר, ולכן כשצריכים לדחות זמן הגאולה שהוא ענין של כפירה ופשע יש צורך בכפרה.[5]

ולענ"ד אף שהביאור הוא נאה מ"מ יש צורך להבהיר ענין יסודי באמונה בביאת המשיח, שבודאי א"א לומר שמשיח לא יוכל לגאלנו בחודש אדר, שהלא "אחכה לו **בכל יום** שיבוא", ומתפללים "כי לישעותך קוינו כל היום" שהכוונה שמקוים שיבוא היום, וזה גופא מחיש וממהר הגאולה וכמ"ש החיד"א, וכידוע מה שהאריך הגרי"ז שאסור לומר שמשיח א"א לבוא בשבת מפני הגמ' בעירובין הידוע, ואם יקשה איך לתווך זה שמחכים למשיח בכל יום עם הגמ' בעירובין נאשל את משיח צדקנו (ואימרא זו שנשאל את משיח איך הי' יכול לבוא, כבר נאמר מפי כ"ק אדמו"ר הצ"צ ומעוד גדולי החסידות).

אלא שחודש ניסן הוא מסוגל לגאולה יותר משאר חדשים, ולכן צריכים לעשות תשובה בחודש העיבור בכדי שיקויים "ישראל עושין תשובה **ומיד** הן נגאלין", שאין צריכים לחכות עד חודש ניסן אלא ע"י תשובה יבוא מיד.

וביתר ביאור לפי מה שיסד הטורי אבן (ר"ה יא, א), וכ"כ בספרו גבורת ארי (תענית יז, א), דזה שבניסן עתידין להגאל זה רק הזמן של "בעתה", אבל מצד היעוד ד"אחישנה" יכול לבוא בכל חודש ובכל יום.

ולכן בכדי לזכות לביאת המשיח באופן של אחישנה צריך לתשובה

---

[5] **וע"ד הרמז יש לומר לפי מה שאמרו חז"ל (להלן בפ' חלק) שהקב"ה רצה לעשות חזקי' משיח, ונדחה מזה מפני שלא אמר שירה בהצלת סנחריב, הרי שחזקי' מסמל הענין של דחיית הגאולה, וזה השתקף גם בזה שרצה לעבר את השנה שלא כהילכתא ולדחות חודש הגאולה.**

שעי"ז ממהרים את הגאולה גם קודם הזמן של בעתה שהוא בניסן.

ויש להעיר עוד שכל ענין של חודש העיבור עצמה קשורה לגאולה, לפי שמביא שלימות לשנת הלבנה ומתקן הענין של מיעוט הלבנה וכל מה שיצא מזה, כולל ענין הגלות, א"כ כשדוחים את חודש הגאולה ע"י שמעברין את השנה, מחליפין מעלת חודש הגאולה למעלת גאולה הקשור לחודש העיבור.

ואולי יש לתווך עי"ז ביאור הראשון שצריכים כפרה בשביל שטעו בחודש העיבור, והקשו ע"ז הלא אתם אפילו שוגגין וכו' –

אולם נראה שאולי ש לומר דמעלת חודש העיבור להביא לגאולה זה רק כשלא טעו, אבל אם טעו אף שנתעבר השנה, אין לה המעלות של שנה מעוברת הנעשית בלי טעות, נמצא שהטעות גרמה לדחיית חודש הגאולה בלי תחליף של שנת העיבור עם מעלתה להביא לגאולה.

סימן י"ג

(יג, ב)

משה רבינו, סנהדרין ואליהו בימות המשיח

א

מי יתיר הספיקות לעת"ל

איתא בגמ' (יג, ב) ד"משה במקום שבעים ואחד קאי".

דלפ"ז מתעוררת השאלה, לעת"ל בימות המשיח אם יצטרכו לסנהדרין, והרי הרמב"ם כתב שיחזור, וכן אומרים ומבקשים "השיבה שופטנו כבראשונה וכו'", ובפשטות קאי גם אסנהדרי גדולה (עי' רש"י יומא פ, א: שמא יבנה בית המקדש בימיו ויתחדש בית דין ותתחדש הלכה כו'" דקאי אסנהדרי גדולה דרק ב"ד גדול במנין ובחכמה יכולין לחדש הלכה), אבל אם יהי' משה ואהרן עמהם כמבואר ביומא (ה, ב) ונדה (ע, ב), למה יצטרכו לסנהדרין הלא משה הוא במקום שבעים ואחד.

והנה שאלה זו שאל הגר"מ אליהו ז"ל אצל כ"ק אדמו"ר (נדפס בשיחות קודש תשנ"ב ח"ב ע' 811 סי"ג – הובא בס' ימות המשיח בהלכה ח"א ע' רסט) בנוגע לספיקות שיתעוררו בימות המשיח שישאלו אצל משה ואהרן (נדה ע, ב) שלא יצטרכו לשאול אצל הסנהדרין,

וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר: שאצל משה רבינו ישאלו בנוגע ל"דברים שלמדו מפי השמועה", "דברי קבלה" – שקיבלו עפ"י המסורה איש מפי איש עד משה רבינו "הלכה למשה מסיני" אם קיבל מסיני כך או כך – אבל ב"דברים שלמדים מן הדין" "באחת

מן המדות שהתורה נדרשת בהן" – כיון שתלוי בדעת הרוב של בי"ד הגדול, "אחרי רבים להטות", לא יועיל הבירור אצל משה רבינו או משה ואהרן, שהם רק שנים, אלא יש צורך בהכרעת הרוב דב"ד הגדול של שבעים ואחד".

ב

צ"ע מהידוע שאליהו יברר הספיקות

ויש לעיין בהנ"ל לפי מה שאמרו בכ"מ "שמא יבוא אליהו ויטהרם" (פסחים יג, א), "הכל יהא מונח עד שיבוא אליהו (ב"מ ג, א) "לא יגע בהן עד שיבוא אליהו (סנהדרין מח, א), "פרשה זו אליהו עומד לדורשה" (מנחות מה, א), וכן הר"ת הידוע בתיבת "תיקו" "תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות", (עי' תויו"ט סוף עדיות וכן הביא השל"ה תושבע"פ אות תיו) שאליהו הנביא יברר ענינים שנשארו בספק, ועיין סמ"ע (חו"מ סי' רמ"ח ס"ק מ"א) שאליהו יברר ספיקות דדינא. אך עי' במל"מ (פ"ט מהל' אישות ה"ו בסופו).

ולכאורה למה יצטרכו לאליהו למה לא יברר אצל הסנהדרין שהם יבררו, ואם הוא דבר שנמסר למשה בסיני הרי זה יכול משרע"ה לברר, וענינים התלויים בדרשות זהו התפקיד של הסנהדרין, ולמה יצטרכו לאליהו הנביא דוקא, ומאידך אם אליהו הנביא יברר כל הספיקות למה יצטרכו לסנהדרין של ע"א.

ג

ביאור הקדושת לוי

והנה ידוע הביאור של הגה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב נ"ע בספר קדושת לוי (ליקוטים בסופו) "בהא דאמרי אינשי דתיקו דאיתא בגמ' הוא ר"ת תשבי יתרץ קושיות ואבעיות, ובהשקפה ראשונה יש לדקדק הא זה יהיה הכל אחר ביאת הגואל ב"ב אמן, ולמה יתרץ אליהו הקושיות והאבעיות הא יעמוד משרע"ה שנתן לנו התורה והמצות ולמה לא יתרץ הוא הקושיות והאבעיות.[6] ונראה

[6] לכאורה מכאן משמע דלא ס"ל כחילוקו של כ"ק אדמו"ר, דמשה רבינו יכול לפסוק רק בעניני מסורה, אבל לא דרשות וכו', דלפי זה קושיתו

דהנה כתוב בספר סדר הדורות בהפלוגתא דרש"י ור"ת בענין התפילין דרש"י ז"ל, היה משה רבנו בסייעתו והר"ת לא השגיח על זה, ואמר לו שכבר נתן לנו התורה ובידינו להורות כפי הוראת שכלנו בהתורה הקדושה, ונראה להבין זאת לבאר זאת בקיצור דהיינו לגבי פלוגתא דבית שמאי ובית הלל אמרינן אלו ואלו דברי אלקים חיים, דהנה יש בחינה שאדם לומד הפשט בהתורה הקדושה כפי הבחינה שלו אם הוא מעולם החסד אז הכל טהור ומותר וכשר כפי הוראת שכלנו בהתורה הקדושה וכן להיפך כשהוא ממדות הגבורה אז הוא להיפך. והנה בית הלל מדתם היה מדת החסד ולכך בית הלל לקולא ובית שמאי שהיו ממדת הגבורה לחומרא, אבל באמת כל אחד לפי מדרגתו דברי אלקים חיים, זהו אלו ואלו דברי אלקים חיים, והנה חז"ל שהיו אחר הדור של בית שמאי ובית הלל וראו שהעולם צריך להתנהג בחסד קבעו הלכה כבית הלל. והנה מי יוכל להבחין זאת באיזה מדה צריך זה העולם להתנהג שיפסק הלכה כמותו, רק מי שהוא בחיים והוא בזה העולם הוא יודע באיזה מדה צריך זה העולם להתנהג, אבל מי שאינו חי אינו יודע כלל באיזה מדה צריך זה העולם להתנהג בה. והנה אליהו הוא חי וקים ולא טעם טעם מיתה והוא תמיד בזה העולם ולכך הוא יפשוט הקושיות ואבעיות כי הוא יודע באיזה מדה צריך העולם להתנהג. ובזה יובן מה שאמר בסדר הדורות רבנו תם למשה רבנו ע"ה שכבר נתן לנו התורה ובידינו להורות". 1ועיין בס' בית אלקים להמבי"ט (שער היסודות פ"ס), שקדמו בעיקר היסוד של הקדושת לוי, ועי' גם בחידושי הגרי"ז (פ' פינחס).[7]

לק"מ ממשה רבינו, אבל עדיין קושיתו יתכן בהצורך לסנהדרין.

[7] ומה שרק אליהו יכול לדון ולא יעקב שעליו נאמר "יעקב אבינו לא מת" (תענית ה, ב), וכשיחזור כמבואר בגמ' שם יכול לפסוק כי חי לעולם – אי"ז קושיא כי אף שהי' חי אבל לא הי' מעורב עם הוויות העולם אלא נשאר במערת המכפלה, וגם התחלת חייו הי' הי' קודם קבלת התורה. וגם למ"ד בסוטה (יג, ב) שלא מת משה, כבר הביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש

ד

צ"ע בדברי הקדושת לוי

ובעניי לא הבנתי מדוע לאחר ביאת הגאול שיצטרך לדון על שאלה שנתעורר בעבר ולידע מצב הדברים אז, הלא בימות המשיח יהי' מצב אחר, והסנהדרין שיהיו אז יש להם הידיעה של מצב הדברים, ולמה יצטרכו לאליהו.

ועוד, שידוע מהאריז"ל שלעת"ל תהי' ההלכה כב"ש, ומוכרח לומר לפי ביאורו של הקדושת לוי שישתנה מצב הדברים, וכפי המבואר בספרי חסידות שאז תהא מדת הגבורה למעלה ממדת החסד, אלא שכפי שביאר כ"ק אדמו"ר לא ישתנה קביעת ההלכה מעצמה כ"א לאחר שידונו בזה הסנהדרין, א"כ למה איצטריך לאליהו שידון בזה.

ה

חילוק בין ספיקות שבעבר ודינים מחודשים

ואולי יש לומר בדוחק שהסנהדרין ידונו דינים וספיקות מחודשים, ואילו אליהו הנביא יברר ספיקות שנתעוררו בעבר, ושבירור ספיקות אלו הי' תלוי בידיעת מצב העולם בימים ההם, ושהמצב החדש לא ישנה את הדין וצ"ע.

ו

אליהו ביחס לסנהדרין

או יש לומר בדוחק שאליהו עצמו יהי' בסנהדרין והוא יסייע את חברי הסנהדרין בענינים ומצבים שבעבר. ואולי זהו הדיוק שאליהו **יתרץ** קושיות אבל לא יפסוק, אלא שיציע הסברא שלו לחברי הסנהדרין והם יפסקו ההלכה.

ועוד יש לומר לפי מש"כ הרדב"ז (הל' סנהדרין פ"ה הי"א) שאליהו הוא סמוך ויסמוך אחרים לפני בא משיח, נמצא שכל חברי הסנהדרין שהם מוסמכים הם מוסמכים מאליהו, לכן יתכן שמה שאליהו יתרץ ויפסוק, אי"ז אליהו בעצמו, אלא זהו באמת הסנהדרין, שנקרא על שמו מפני שהוא המסמיך אותם ואולי הוא יהי'

שנשמתו מתגלגל בגופים של נשיאי הדור.

ראש הב"ד (לכה"פ עד ביאת המשיח, ראה להלן). ועדיין צ"ע.

ויש להעיר עוד מהמובא מזוהר הקדוש (פ' צו) דכל מה שיברר אליהו בהלכה יהי' מפי משרע"ה והוא לא יהי' רק לפה ולתורגמן.

ז

אליהו יתרץ קודם ביאת משיח והחזרת משה

עוד יש להעיר, שלפי דברי הרדב"ז הנ"ל, הלא אליהו בא לפני ביאת המשיח, ויבוא גם לפני שיחזורו משה ואהרן, ולכן אין צורך במשה לתרץ וכו' כי אליהו כבר יעשה זאת.

אבל ביאור זה לא אתי שפיר לפי דברי כ"ק אדמו"ר שמשה יברר רק המסורה אבל לא ידון, דתפקיד זה נשאר לסנהדרין.

אכן יש להעיר ממה שהביא הברכי יוסף (או"ח סי' ל"ב סק"ד) מהרשב"א במנחות שהקשה אהא דאיתא בגמ' שפרשת יחזקאל עתיד אליהו לדורשה, "קשה לי למה יצרך אליהו, הלא כשיבא אליהו יהי' תחיית המתים ויחזקאל עצמו יפרשה" ותי': "שמא אפשר שיבוא אליהו קודם תחיית המתים, או י"ל דקודם המשיח יכול לפרשה באחת מבתי מדרשות כדאמרינן בפרק הפועלים "דשכיח במתיבתא דרבי".

נמצא שמה דאמרינן שאליהו יתרץ וכו' היינו קודם תחיית המתים (אף קודם תחיית המתים של הצדיקים וכמובן מהרדב"ז שהבאנו למעלה), שגם אז יתרץ כל הקושיות קודם הסנהדרין וקודם ביאת המשיח ומתורץ הכל.

ח

שיטת רבינו גרשם שמשיח יפסוק

עוד יש להעיר מבכורות (כד, א) "ראה חזיר שכרוך אחר רחל פטורה מן הבכורה ואסור באכילה עד יבא ויורה צדק לכם", ופירש"י: "עד שיבוא אליהו", אבל רבינו גרשום פי': "ויורה צדק משיח", וכן משמע מירושלמי חגיגה (פ"ב ה"ב)

ויתכן, שמה שאומרים תשבי יתרץ היינו ביחד עם משיח, שמשיח הלא הוא מורח ודאין והוא יהי' ראש

הסנהדרין בפשטות (ראה ספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 572 בהערה שמשיח יהיא ראש הישיבה ואב"ד של הסנהדרין במקום משה רבינו, עיי"ש), ופשוט שיותר לו לדון, אלא שיקבל סיוע מאליהו מצד מעלתו שחי בעולם זה בכל הדורות.

ובזה מיושב מה הקשו למה לא תירץ אליהו כל האיבעיות כשנתגלה בגופו לתנאים ואמוראים בעבר, אבל לפי הנ"ל מיושב, כי אליהו בעצמו אין לו כח זה כ"א בהתגלות מלכנו משחינו.

ולהעיר ממה שביארנו במ"א (בספר "כי בם חייתני") לתווך הסתירות שמצינו בחז"ל אם משיח או אליהו יפעלו תחיית המתים, וא' מן הסברות היא שאליהו יחי' המתים בכחו של משיח, או להיפך, שמשיח יחי' המתים על ידי אליהו, וה"נ יש לומר בנדו"ד, ועדיין צ"ע.

סימן י''ד

(יד, ב)

העמדת סנהדרי קטנה

א

מחלוקת רש''י והיד רמ''ה

איתא בגמ' (יד, ב): "מצאן אבית פאגי והמרה עליהן יכול תהא המראתו המראה ת"ל וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם וכו' אלא פשיטא לדבר מצוה היכי דמי לאו למדידת עגלה וכו' לא כגון שיצאו להוסיף על העיר ועל העזרות וכו'",

מגמ' זו משמע שלא יצאו בי"ד הגדול מלשכת הגזית לדבר מצוה אלא למדידת העגלה ולהוסיף על העיר ועל העזרות.

וראיתי בס' מרגלית הים כאן ובס' משנת יעבץ (חו"מ סי' ז' אות ד') שהקשו מזה על מש"כ רש''י במשנה (ב, א) על מה דתנן "אין עושין סנהדריות לשבטים אלא עפ''י בי"ד של שבעים ואחד", פירש: "סנהדריות: שהיו מושיבים סנהדרי קטנה של עשרים ושלשה בכל עיר ועיר כדכתיב תתן לך בכל שעריך, וצריכין בי"ד הגדול שבלשכת הגזית לצאת ולהושיבה", הרי מבואר שהמנוי של סנהדרי קטנה לא הי' בפני הסנהדרין בלשכת הגזית, וזה לכאורה הוא היפך ממה שנתבאר בגמ' כאן.

והביאו שם שהיד רמ"ה (סנהדרין טו, א ד"ה מתני') באמת כתב ש"לא שצריכין לצאת ולהושיבן, אלא שהשבט וסנהדריו (בס' מרגלית הים ביאר שהכוונה שהסנהדרין של כל שבט) הולך אצל בי"ד הגדול שבירושלים והם ממנין עליהן סנהדרין והולכין להן", ושוב הביא היד רמ"ה הי''א שצריכין ב"ד הגדול שבלשכת הגזית לצאת ולהושיבן.

ויש להבין באיזה סברא קמיפלגי.

ב

ביאור מחלקותם בחקירה אם זה דין בסנהדרין של ע"א או סנהדרין של כ"ג

ונראה לבאר בהקדם מה שיש לחקור בהא שאין עושין סנהדריות לשבטים אלא עפ"י בי"ד של ע"א, אם זה דין בסנהדרי גדולה שזה תפקדים למנות ולהושיב דיינים בכל עיר ועיר, או שזה דין בגדר של סנהדרי קטנה שאי אפשר להם לדון דיני נפשות בלי נתינת כח מסנהדרי גדולה, וכשרבן יוחנן בן זכאי הוציא את הסנהדרין חוץ ללשכת הגזית נתבטל דיני נפשות בכל ב"ד של כ"ג, דזה מורה שסנהדרי קטנה מקבלים כל כחם מסנהדרי גדולה.

דלפ"ז יש לבאר, ששיטת רש"י הוא שזה דין בסנהדרי גדולה שצריכים להעמיד סנהדרי קטנה בכל עיר ועיר, ולכן בהכרח שיצאו לכל עיר שיקבעו בה ב"ד, וכמו למדידת עגלה או להוסיף על העיר שהוא דין במדידה שצריך סנהדרין צריכים שיבואו למקום שמודדין.

אבל שיטת היד רמ"ה הוא שזה דין בסנהדרי קטנה שמקבלם כל סמכותם מסנהדרי גדולה, וזה דוקא כשהסנהדרין הוא במקומם בכל כחם וסמכותם.

אלא שעדיין צ"ע על שיטת רש"י מהברייתא כאן דמשמע דרק לצורך מדידה או להוסיף על העיר והעזרות, ואילו לרש"י גם למנות סנהדרי קטנות לשבטים.

ג

ישוב לשיטת רש"י

ואולי יש לומר בהקדם מה שאמרו חז"ל (תנא דבי אליהו פי"א) שמה שנהרגו שבעים אלפים בגבעת בנימין הוא מפני ש"הי' להם לילך ולקשור חבלים של ברזל במתניהם ולהגבי' בגדיהם למעלה מארכבותיהן ויחזרו בכל עיירות ישראל כו' וכן בכל מקומות ישראל וילמדו את ישראל וכו'",

וביאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (חט"ז ע' 378) אף שעי"ז נעשית ירידה בכח ותוקף של הסנהדרין שאינם יכולין לדון דיני נפשות

כמבואר בע"ז (ח, ב), כי עיקר ענינם היא להורות.

ולכן ס"ל לרש"י כי אין להכניס מדידת עגלה ערופה והוספה על ירושלים ביחד עם קביעת הסנהדריות, כי במדידה וכו' הרי אי"ז תפקידם העיקרי, אלא יוצא מן הכלל,[8] ואילו מה שקובעים בתי דינים הוא חלק מתפקידם העיקרי להורות העם דרך ה', וזה אי אפשר מרחוק כי למנות דיינים צריכים לדעת מצב כל מקום ומי מסוגל לדון וכו'.

ד

נפק"מ אי יש חיוב מינוי שופטים מה"ת לאחר החורבן

ובמה שביארנו מחלוקת רש"י והיד רמ"ה יש לומר שיהא עוד נפק"מ לדינא, אי יש מצוה להעמיד סנהדרי קטנה לאחר שבטלו דיני נפשות (כשיש עדיין סמוכין), דאם נימא

[8] אלא שיש להסתפק, אם הב"ד הגדול יצאו למדידה או להוסיף על העיר אם נתבטל אז דיני נפשות, וספק זה תלוי במחלוקת התנאים אם כולם צריכים לצאת, עי' רדב"ז (הל' סנהדרין פ"ה ה"א), ועי' בס' המפתח שתמהו עליו, שהרמב"ם אכן פסק כמ"ד דאין צריכים שכולם יצאו (הל' רוצח פ"ט ה"א).

שמצד אחד נראה שתתבטל עד שיחזרו ללשכת הגזית, דלפ"ז כל הבתי דינין של כ"ג יצטרכו לידע הזמן שהסנהדרין יוצאין בכדי שידונו דיני נפשות, אכן יש מקום לומר שמה שנתבטל כחם הוא רק אם יוצאין בקביעות או לכה"פ לזמן ארוך, ועד"ז מש"כ כ"ק אדמו"ר דכשהיו מחזירין בכל עיירות ישראל שפיר נפסק כחם, אבל אם יוצאין לזמן קצר למדידה או להוסיף על העיר, לא נתבטל כחם. ולהעיר מתוס' ע"ז שם ד"ה אלא.

אכן הרמב"ן בהשגותיו לספהמ"צ (מ"ע קנג) כתב מפורש "אבל משגלתה סנהדרי גדולה מן המקום ההוא בטלו דיני נפשות מכל ישראל, **ואפילו ביציאתם משם לטייל מעט ולחזור נטל כוחם ורשותם מהם עד שיהיו במקומם** כמו שאמרו (סנהדרין יד, ב) מצאן אבית פאגי והמרה עליהן, יכול תהא המראתו המראה, ת"ל וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם". הרי שאפילו לצאת לזמן מועט בזה נתבטל כל דיני נפשות לדעת הרמב"ן.

שהוא תפקיד של הסנהדרין של ע"א גם כשנתבטל כחם בזמן שיוצאין מן המקדש, הרי אין כחם וחיובם בא מצד הכח לדון דיני נפשות, כי לדעת רש"י אינם נמצאים בלשכת הגזית.

אבל לפי דעת היד רמ"ה שכל הכח לקבוע בתי דינין של כ"ג בא מצד היות הבי"ד הגדול בלשכת הגזית מצד כחם לדון דיני נפשות, נמצא שבזה"ז שנתבטל כח זה מהם שוב אין חיוב לקבוע בתי דינין של כ"ג.

מיהו יש לצדד ולומר דאף שאין בכח הסנהדרין לקבוע בתי דינין שיהיו דנין דיני נפשות, אבל אפשר שיש בכחם וחיובם להעמיד בתי דינין בשאר דינים, אבל מסתבר יותר דנתבטל חיוב זה.

והנה לדעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצות מ"ע קנ"ג) שכשגלו הסנהדרין נתבטלו אצלם כל כחם, מסתבר שליכא חיוב להעמיד בתי דינין של כ"ג מה"ת,

אבל לדעת הרמב"ם דרק נתבטל כחם לדון דיני נפשות, מסתבר שהחיוב להעמיד בתי דינין של כ"ג בכל עיר נשאר גם לאחר החורבן. וראה לשון הרמב"ם (ספהמ"צ עשין קע"ו), ולשון החינוך (מצוה תצ"א): "וזאת א' מן המצות המוטלות על הצבור כולם שבכל מקום ומקום וכו' כי המצוד הזאת עמוד חזק בקיום הדת ויש לנו ללמוד מזה שאע"פ שאין לנו היום בעונותינו סמוכים שיש לכל קהל וקהל שבכל מקים ומקום למנות ביניהם קצת מן הטובים שבהם שיהי' בהם כח על כולם להכריחם בכל מיני הכרח שיראה בעיניהם בממון או אפילו בגוף על עשית מצות התורה ולמנוע מקרבם כל דבר מגונה וכל הדומה לו", ומשמע דס"ל דהוי דאורייתא בכל מקום ובכל זמן.

והנה הרמב"ן בפי' עה"ת כתב שבזה"ז דליכא סמוכין אין חייבים במצות מינוי שופטים מן התורה כלל, ומשמע דאי לאו האי טעמא שבטלה הסמיכה הי חיוב גם עכשיו.

ולכאורה זה סותר למה שכתבנו בדעת הרמב"ן דלאחר שבטלה כח הסנהדרין של ע"א בכל דבר שוב ליכא חיוב עלייהו למנות דיינין.

מיהו יש לקיים דברינו לפי מה שכתב הרמב"ן במ"א בפי' עה"ת (במדבר

לה, כט) עה"פ "והיו אלה לכם לחקת משפט לדרתיכם בכל מושבותיכם", וז"ל: "ואולי הם דורשים אלה לכם לחקת משפט על הסנהדרין הנזכרים בפרשה תמיד שנאמר לפני העדה למשפט ושפטו העדה ויאמר שתהיה לנו לדורות עדה שופטת אפי' לאחר חורבן לדון דיני קנסות וגזלות וחבלות וכל דבר שבממון ושל מלקות ארבעים".

הרי שיש לימוד מיוחד לדון בזמן שיש סמיכה, דמצד המצוה של שופטים ושוטרים כבר נתבטל, ועדיין צ"ע.

סימן ט"ו

(טו, א)

ערך כלי זה עלי

א

סברת המקשן ומסקנת ר' אבהו

איתא בגמ' (טו, א) שלדעת ר' אבהו הפירוש במשנה "ערכין המטלטלין בשלשה היינו: "באומר ערכי עלי, בא כהן לגבות ממנו מטלטלין בשלשה", ופריך: "אמר לי' רב אחא מדיפתי לרבינא, בשלמא לאפוקי מהקדש בעינן שלשה אלא לעיולי להקדש שלשה למה לי, א"ל סברא היא מה לי עיולי מה לי אפוקי, אפוקי מ"ט דילמא טעי, עיולי נמי דילמא טעי".

ופירש"י (ד"ה בשלמא): "כגון דרב גידל ורב חסדא הוא דבעי שלשה דכיון דחל עליו הקדש לא ניפוק עד שיפדנו בשויו".

והקושיא היא דלעיולי שלא חל קדושה למה יצטרכו לשלשה הלא ליכא קדושה על המטלטלין.

ובפירוש הסברא דמה לי אפוקי ומה לי עיולי כתב רש"י (ד"ה עיולי נמי דילמא טעו): " ויקחנו להקדש ביותר משויו".

ויש לעיין בסברת רב אחא מדיפתי שהקשה "לעיולי להקדש שלשה למה לי", שלכאורה תירוצו של ר' אבהו סברא חזקה היא מה לי אפוקי מה לי עיולי, וצ"ל שס"ל להמקשה שאי"ז חסרון כ"כ שיצטרכו לשומו בב"ד של ג' אף ששייך שיהא היזק להקדש בלי שומא, דרק כשיש חשש שיוציאו מהקדש דאז ימעלו בו, הרי זה חיוב

הב"ד למנוע המעילה, מכיון שהב"ד מופקדים על עניני המקדש.

אבל בעיולי, שהחסרון הוא שלא יקיים נדרו, זה קשור עם הנודר, והוי אמינא שאי"ז חיוב הב"ד, שאין זה חיובם להבטיח שלא יקחנו להקדש ביותר משויו.

והמסקנא היא דגם בזה האחריות מוטל עליהם לשום המטלטלין שלא יקחנו ביתר משויו.

אבל עדיין צ"ב על איזה ציר מסתובב סברת רב אחא מדיפתי וסברת ר' אבהו, דלכאורה יש סברא חזקה לחלק ביניהם כנ"ל, ומה חידש ר' אבהו בתירוצו.

עוד ראיתי מקשים (בס' ברכת אברהם) באוקימתא דרבי אבהו באומר ערכי עלי בא כהן לגבות מטלטלין בשלשה, מהי הקשר לערכין דוקא, אלא מי שמתנדב ליתן סך מסויים להקדש השומא בג', והכל כבר כלול במה דתנן כבר ההקדשות בשלשה, ופרש"י הבא לפדותן ואם נימא חילוק בין לפדות או לשלם ג"כ הול"ל בכל הקדשות.

עוד הקשה שם מה שאמר ר' אבהו "בא כהן לגבות", דצ"ב מה מוזכר כהן כאן והא אי"צ כהן, ולהלן בקרקעות דבעינן עשרה מבואר דאחד מהן כהן סגי ובמטלטלין גם זה אינו צריך.

ב

חקירה בגדר של ערכין

ונראה שהקס"ד והמסקנא נחלקו בהבנת חיוב נתינת דמים כשאמר ערכי עלי, דיש להבין גדר של ערכין בב' אופנים וכנראה שכבר נחלקו הראשונים בזה, אשר יש לומר שעל ציר זה מסתובב קושיית רב אחא מדפתי ותירוצו של רבינא על דברי ר' אבהו:

א': דכשאמר דמי עלי או ערכי עלי, הוא אותו הגדר, שהתורה נתנה לאדם הרבה אופנים איך לנדור ממון להקדש, או שידור ליתן סכום מסויים, או שיתן השוויות שלו, אלא שיש ב' בחינות בשוית האדם, א' כפי שויו של עבד הנמכר בשוק, או השויות הקצוב בתורה, נמצא שכשאדם אומר ערכי עלי הרי זה כמו שאמר חמשים שקלים עלי, ואין

חילוק בין זה לאומר דמי עלי, דבשניהם הרי זה כאילו אמר סכום מסויים שרוצה לנדור, עיין בצפנת פענח (ערכין פ"ה הי"ט).

ב' שבזה שהוא מעריך ה"ה מתפיס על עצמו קדושה או התחייבות, שהתורה החליפה בממון, שאי"ז רק עוד אופן לנדור, שתחת שיאמר שנותן חמשים שקלים אומר דמי עלי אם יודע שכן הוא השוויות שלו כעבד הנמכר בשוק, ויש עוד אופן שיכול לנדור חמשים שקלים ע"י שיעריך את עצמו או מישהו אחר, שאין זה כך, אלא שזה ענין מיוחד שנותן ערכו למקדש, אלא שהתורה חייבו לפדות במספר מסויים לפי שניו וכו'.

והנה כצד הזה מבואר בתוס' הרא"ש (חולין קלט, א ד"ה יכול) שכתב שהאומר ערכי עלי ונותן דמי ערכו יש לדמותו להקדש שנתחלל, לפי שנחשב שהדמים באים מכח ערך הקצוב על גופו, שמדבריו נראה כצד הב' שיש חלות קדושה בגופו אלא שפודה את קדושה זו בנתינת הערך הקצוב בתורה.

ועי' בר"ן (על המשנה בביצה לו, ב) שביו"ט אין מקדישין ואין מעריכין משום גזירת מקח וממכר כמבואר בגמ' שם (לז, א), והקשה הר"ן (ד"ה פוסקין) מדוע אין איסור לפסוק צדקה לעניים בשבת, ותי' בשם ר"ח שהאיסור להקדיש בשבת הוא רק כשמקדיש כלי ידוע שנראה כמקח וממכר, אבל לא אסרו לחייב את עצמו להקדש, ולכך פוסקים צדקה שהוא כהקדש של "הרי עלי", ואינו כהקדש של "הרי זו".

והקשה הר"ן ע"ז שא"כ מדוע לא מעריכין בשבת והרי המעריך רק מחייב את עצמו, ואינו כמקדיש כלי ידוע.

ותירץ השלטי גיבורים (ביצה שם וע"ז יג, א) שיסוד חיוב הערכין אינו כחיוב דמים וכנודר "הרי עלי ליתן", אלא באמירת ערכי עלי הוא מקדיש את גופו ועצמו, ומה שמשלם את דמי ערכו, הוא כדי לפדות אותו בדמים אלו שקצובים בתורה, ומשום כך אסור להעריך בשבת, שהרי מעריך הוא כמקדיש כלי ידוע לפי שהוא כמקדיש כלי ידוע, לפי שהוא מקדיש גופו.

ועיין בגבורות שמונים (אות מ"ט) להגרי"ע ובס' גור ארי' יהודה (שו"ת סי' ו' אות ג'). ועיין בליקוט "מתיבתא" על מס' ערכין שהאריך שבזה נחלקו הראשונים.

ג

ביאור מחלוקת ר' אחא מדפתי ור' אבהו

מעתה יש להבין סברת המקשן ור' אבהו, שהמקשן סבר שיש נפק"מ בין אפוקי לעיולי, דאפוקי כבר נתפסה קדושה לכן צריך לשום הכלי בכדי שיצא לחולין, דאם ישומו ביתר של השווית של הכלי נמצא דלא יצא לחולין, אבל לעיולי, אי"ז האחריות של הכהנים, להבטיח שיקיים נדרו ולא עדיף ממי שנודר להקדש.

וההסבר לחלק הוא, דהמקשן סבר כאופן הראשון שנתבאר, שערכין הוא ממש כמו נודר לתת סכום, א"כ כמו במי שנודר לתת סכום מסויים אין חיוב על הכהנים להבטיח שיתן אותו הסכום, ועד"ז בערכין.

אולם ר' אבהו בתירוצו ס"ל כאופן השני, שיש חילוק יסודי בין נודר לערכין, דבערכין, כשאמר ערכי עלי, אי"ז סתם נדר כאילו פרש סכום שהתורה נתנה לנו כמה דרכים איך לנדור סכום להקדש, אלא שזה הוי כמו שמסר עצמו לבעלות ההקדש, אלא שהתורה ציותה לפדותו כמו בפדיון הבן, נמצא שאין הוא משלם כפי נדרו כמו בנודר סבום מסויים.

ולכן הסברא של מה לי עיולי מה לי אפוקי הוא סברא חזקה דאי"ז רק תשלום נדרו, דלזה לא מוטל על הכהנים לשומו, והכל באחריות הנודר, אבל בערכין מה שמשלם הוא כמו פדיון הקדש, ובזה אין חילוק בין עיולי לאפוקי.

ד

ישוב לקושית ס' ברכת אברהם

ובזה מיושב מה שהבאנו מס' ברכת אברהם שהקשה, מהי הקשר לערכין דוקא, אלא כל מי שמתנדב ליתן סך מסויים להקדש השומא בג', והכל כבר כלול במה דתנן כבר ההקדשות בשלשה, ופרש"י הבא לפדותן ואם נימא חילוק בין לפדות או לשלם ג"כ הול"ל בכל הקדשות.

דלפי מה שנתבאר זה גופא הוא חידוש המשנה דערכין הוי כמו פדיון הקדש ולא כנודר באומר "הרי עלי", וכנ"ל בארוכה.

ה

ישוב לדיוק "בא כהן לגבות ממנו"

ולפי דברינו יש מקום גם ליישב מה שהקשה בס' הנ"ל, על מה שאמר ר' אבהו "בא כהן לגבות ממנו", דצ"ב מה מוזכר כהן כאן והא אי"צ כהן ומדוע הוסיף ר' אבהו "בא **כהן** לגבות",

דלפי דברינו יש ליישב בהקדם מה שהרדב"ז (ח"ו סי' ב אלפים קפו) כתב: "מלת ערכך חוזר אל הכהן, כי היו מביאין את הנערך לפני הכהן אם זכר אם נקבה אם גדול ואם קטן והכהן אומר זה מבן עשרים הוא ועד בן ששים ערך שקצב עליו הכתוב הוא חמשים שקל, והכתוב מצוה לכהן שיעריך על פי הכתוב לא פחות ולא יותר ולא כפי שוויו שהכל היה על פי הכהן'".

הרי שעיקר החיוב בא מהכהן שהוא הקובע החיוב, וראיתי מביאין ראי' מהרמב"ם (פ"א מהל' ערכין הכ"א) ש"האומר ערכי עלי ומת קודם שיעמוד בדין אין היורשין חייבין ליתן שנאמר והעמידו לפני הכהן והעריך אותו הכהן", והראב"ד השיג עליו שתיכף בשעת שנדר חל החיוב.

שמדברי הרמב"ם מוכח שלא חל ונקבע החיוב תשלומים אלא בשעה שעומד לפני הכהן ומעריכו, והיינו כצד הב' שאין החיוב תשלומים בא מכח נדרו כ"א בא מצד החיוב לפדות עצמו, שהוא ע"י הכהן.

והביאור בשיטה זו דס"ל כאופן השני שערכין הוי כמו שמתפיס קדושה ואח"כ פודה את עצמו ע"י שהכהן יקבע כמה הוא חייב ליתן.

מעתה מובן מה שר' אבהו אומר בא כהן לגבות ממנו, שלפי דברי הרמב"ם והרדב"ז חיוב הערכין נקבע ע"י הכהן.

סימן ט''ז

(טז, ב)

תפקיד הסנהדרין ואורים ותומים במלחמת רשות

א

הוספת רש''י בפירושו לברכות

במשנה ריש פרקין תנן "אין מוציאין למלחמת רשות אלא עפ"י בי"ד של ע"א", ובגמ' (טז, א) איתא: "מנה"מ א"ר אבהו דאמר קרא 'ולפני אלעזר הכהן יעמוד הוא', זה מלך, 'וכל בני ישראל אתו' זה משוח מלחמה, 'וכל העדה' זה סנהדרי" ופריך: "ודילמא לסנהדרי הוא דקאמר להו רחמנא דליישיילו באורים ותומים", ומביא הגמ' מקור אחר שדוד המלך אמר "פשטו ידיכם בגדוד, מיד יועצין באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים",

ופירש''י (ד"ה ונמלכין בסנהדרין): "נוטלין רשות מהן והיינו מתני'".

והנה בברכות (ג, ב) על הא דאיתא ונמלכין בסנהדרין הוסיף רש''י: "נוטלין מהם רשות כדי שיתפללו עליהם", וכבר פירשו המפרשים שבאמת לרש''י אי''צ הסכמת סנהדרין לצאת למלחמה ומה שנמלכין הוא רק כדי שיתפללו עליהם, אבל כבר העירו שזה בסתירה למה שמפורש בדברי הגמ' בסוגיין וברש''י כאן (שהשמיט הא "כדי שיתפללו עליהם") דמשמע דצריך למלוך בהם לקבל הסכמתם ורשותם.

אולם בס' עינים למשפט (ברכות שם) ביאר, שאין כאן סתירה, שאכן צריך לקבל מהם רשות, רק שהמשנה דסנהדרין מיירי שאין כאן הסכמת העם, ולכן הביא רש''י רק זה דצריכין לקבל מהם רשות,

שהסנהדרין עומדים במקום העם ומייצגים אותם, אבל בסיפור של דוד בברכות דמיירי שיש הסכמת העם, שפיר אי"צ לרשותם כ"א שיתפללו עליהם.

ובזה מדויק מה שהוסיף רש"י כאן "והיינו מתני'", דלכאורה מיותר שהרי כל הסוגיא קאי לפרש המשנה – אכן לפימ"ש בס' הנ"ל יומתק שרש"י רצה להדגיש שהדין דנמלכין בסנהדרין לקבל רשות מהם היינו מתני' דוקא, דאי"ז דומה לסיפור של דוד שלא הוצרכו לרשותם אז.

אבל עיקר הקושי כאן לענ"ד הוא זה שנמצא שבאמת זה הערמה שנמלכין בהם, דגם אם לא יסכימו, מ"מ שפיר יש למלך הכח לשלח העם למלחמה, נמצא שאי"צ לנתינת רשות שלהם, ואילו לשון "נמלכין" משמע דשפיר רוצים שהם יחליטו.

ועוד דמנ"ל שהעם הסכימו, דאין כאן אלא אומדנא שאם ידעו שזה יביא להם פרנסה שיסכימו, ואין זה ברור כלל אם אומדנא כזה מספיק, ואפשר שרבים יתנגדו למלחמה מחמת איבוד נפשות וכיו"ב.

ואולי י"ל שבאמת כל מלחמת רשות צריך לרשות ב"ד וכדמשמע מהמשנה דריש סנהדרין, ואין כאן יוצא מן הכלל, אלא דכאן בברכות הרי היו חכמי ישראל שבאו לדוד, שבפשטות הלא הם חברי הסנהדרין, א"כ כשאמר להם דוד "פשטו ידיכם בגדוד", הלא היו שם והסכימו, ולכן הוסיף רש"י שבסיפור **זה** מה שאמר נמלכין אי"ז ליתן רשות, שכבר נתנו רשות בזה שלא טענו נגדו, אלא שהצריך להימלך בהם עוה"פ שיתפללו עליהם.

ובמה שביארנו שרש"י בברכות הוכרח להוסיף שיתפללו עליהם, כי ליתן רשות הלא חברי הסנהדרין היו שם והסכימו, יש להעיר ממחלוקת הידוע בין מהר"י בירב והמהרלב"ח בנידון חידוש הסמיכה, שטענת המהרלב"ח דאינו מועיל מה שרוב חכמים הסכימו כיון שצריך לשאול כשכל החכמים נוכחים, ורק אז הולכים בתר רוב.

ומלשון "חכמי ישראל", ולא "כל חכמי ישראל" משמע דלא היו שם כולם.

ועפ"ז י"ל דלשיטת מהר"י בירב לא הוצרכו תו להימלך בשאר חברי הסנהדרין, רק הוצרך להימלך בהם בכדי שיתפללו עליהם, [דאילו לשיטת המהרלב"ח היו צריכים להימלך בהם לא רק שיתפללו, שהלא אין הסכמת חלק מהם מספיק, ובע"כ שלפי המרלב"ח יפרש בסיפור זה שכל חכמי ישראל היו שם], ולכן הוכרח רש"י להוסיף שהוצרך להימלך בהם עוד הפעם בכדי שיתפללו עליהם.

אלא שעדיין יש לעיין גם לשיטת המהר"י בירב, שלפי הנ"ל הרי לא דנו בזה במקומם הקבוע בימים ההם, כ"א מיד שאמר להם דוד פשטו ידיכם בגדוד לא נאמר שחזרו לדון בזה, ואולי מכיון שהי' קודם לבנין המקדש וקביעת מקום לסנהדרין בלשכת הגזית ליכא קפידא בזה, ועדיין צ"ע.

ב

עוד ביאור בהוספת "בכדי שיתפללו עליהם"

ועוד נראה לבאר הוספת רש"י בברכות, שבאמת יש צורך ליטול רשות מסנהדרין בכל אופן, רק יש בזה ב' טעמים: א' מצד כח התורה שבהם שבכח זה מותרין ויכולין לכוף את העם לסכן את עצמם ללחום גם אם אינם רוצים וגם אם רוצים אסור ללחום בלי רשות הסנהדרין, ב' מצד כח התפלה שיש בהם וכמבואר בב"ב (קטז, א, עיין מו"ק כו, א ובחדא"ג למהרש"א, ועיין תענית ח, א) דמי שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם שבעיר שיבקש עליו רחמים, ואם לא יתפללו, אז אין היתר להסתכן, אף שהמלך צוה אין יוצאין למלחמה.

נמצא שמה שכתב רש"י בכדי שיתפללו עליהם, הכוונה שמבלי התפלה שלהם אסור ללחום.

ואין להקשות הלא בין כך שואלין באו"ת, ואם יגיד שיצליחו למה צריך להסכמתם, די"ל שאם אינם מסכימים אסור לשאול באו"ת כיון דמבלי הסכמתם הוי זה פיקו"נ, ותורה לא בשמים היא לבטל דיני פיקו"נ.

ועוד, דכל הדין ששואלין באו"ת הוא רק למלך, לסנהדרין ולמשוח

מלחמה, אבל אי הסנהדרין שלל את המלחמה שוב אין לו למלך וכו' רשות לשאול באו"ת.

ג

ושואלין באורים ותומים

ובעיקר הדבר ששאלו באורים ותומים פירש רש"י "אם יצליחו", ור"ל שאין חיוב לשאול באו"ת לקבל רשות, וכמו שהאריכו האחרונים לבאר דמלך יש לו הכח לצוות לצאת למלחמה, ואין צורך לשאול באו"ת בשביל זה, ובפרט כאן שהעם רצו בשביל לפרנס את עצמם.

אבל קשה דמנ"ל לרש"י הא, דילמא באמת שאלו לידע אם ילחמו או לא.

והנראה לומר דרש"י הי' קשה לי' מה ששאלו באו"ת באחרונה, ואם היו שואלין רשות לצאת למלחמה פשוט שהיו צריכין לשאול קודם שיקבל עצה מאחיתופל וכו'. ולכן פירש"י שמה ששאלו באו"ת הי' לא לקבל רשות כ"א לידע אם יצליח מיהו אכתי קשה, דהן אמת שלא שאלו אם ילכו למלחמה, רק אם יצליחו, מ"מ גם בזה הי' עדיף אם היו שואלים מיד באו"ת אם יצליחו, דאם לא יקבלו תשובה חיובית, אז בודאי שלא ילכו למלחמה.

ד

הגבלות בשאילה באורים ותומים

ואפשר שמזה יש להוכיח, דאין שואלין באו"ת כשאין הכרח לשאול, דהרי יש כמה הגבלות שנשאלין רק למלך וכו' ולא בכל דבר נשאלין, ולכן קודם שידעו שיכולין ללכת למלחמה וידיעת תכסיסי מלחמה, וקודם שיהיו בטוחים שהסנהדרין יתפללו עליהם (שהלא לדברי רש"י זהו הטעם שנמלכין בסנהדרין), לא הורשה להם לשאול באו"ת, רק לאחר שעשו כל הדברים להבטיח שיכולין ללחום, אז יש מקום לשאול באו"ת.

ומצאתי בתוס' גיטין (סח, א. ד"ה זיל) שכתבו: "כי לא רצו לשאול באורים ותומים כשיכולין לשאול על ידי דבר אחר", ולכאורה הביאור בזה הוא שאין להשתמש באו"ת

בכדי, כי זה דומה להשתמש בקדשים, ועוד שצריכים לעשות הכל בדרך הטבע ורק לאח"כ סומכין על או"ת.

ועי' בעיון יעקב על הע"י שם שתמה על התוס' הלא אין נשאלין בעניני איסור והיתר כמבואר בספ"ז דיומא, ועי' בס' גרש ירחים שם.

והנראה לומר בהקדם מה שראיתי בס' "כלי גולה" על מס' ברכות שהקשה מדוע כותב התוס' "שלא רצו", ולא שאסור, שאם אינו אסור למה לא רצו.

ויש לומר דלצורך עניני הביהמ"ק שפיר הי' מותר להשתמש באורים ותומים, ואי"ז דומה לאיסור והיתר ודיני ממונות כמובן.

אך מ"מ לא רצו גם בשביל עניני ביהמ"ק להשתמש באו"ת כיון דהוי שלא בדרך הטבע, ואף שהשתמשו בשדים, מ"מ או"ת לגבי שדים נחשב כלמע' בדרך הטבע, והרי המזיקין נבראו ביה"ש, (אבות פ"ה) שמורה על שייכותם לגדרי העולם ולמע' מן העולם ביחד כידוע, וכן דומים לבנ"א בכמה דברים (חגיגה טז, א),

ובכדי לבנות ביהמ"ק עדיף שיהא בנוי ע"ד הטבע כמו כל מצוה, וכידוע סיפור אדה"ז בקידוש לבנה, ושיחת כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ה, הוספות לפ' וירא) דמצוות צריכים להיעשות בגדרי הטבע כי הם צריכים לפעול על הטבע.

אולם החת"ס (שו"ת יו"ד סי' רל"ו, או"ח סי' ר"ח, ובחי' עה"ת ח"ב פ' תרומה ע' קי"ט) כתב להיפך, דדוקא בביהמ"ק עשו הרבה דברים עפ"י נבואה, ד"וכן תעשו לדורות" הוא בנוגע לתבנית המקדש שאראה לכם תבניתו ע"ד במשכן, והביא מהג' נביאים שעלו עמהם (זבחים סב, א). ועי' בס' ספרי דבי רב (פ' ראה, פיסקא סב) ענין הנבואה באה לאחר שחקרו ודרשו לחזק לבם להיות נכון בטוח שכיוונו אל האמת.

וגם לפי החת"ס יש לחלק, דרק לגבי תבנית המקדש והכלים יש גזיה"כ שנעשה ע"י נביא דאודות זה נאמר בתורה "וכן תעשו לדורות", אבל לכל שאר ענינים שפיר יש למעט בענינים של למע' מדרך הטבע.

ואם כנים דברינו בפירוש דברי התוס' שם, אז אין ראי' מתוס' לנידון דידן, כי לא הי' יותר למע' מדרך הטבע אם היו שואלין מיד, א"כ אין ראי' מדברי התוס', אבל דברינו נכונים לפענ"ד מצד הסברא שאין נשאלין באו"ת רק כשיש צורך, ולא קודם לזה.

ובעיקר השאלה למה לא שאלו באו"ת בתחילה, שמעתי מח"א ביאור פשוט דכמו בתפלה צריכים לפרט, כמו"כ כאן צריך שיהא ברור מהי השאלה, ובאם לא היו נמלכין באחיתופל וסנהדרין אז לא הי' זה שאלה הגון. ויש לפלפל אם יש לדמות שאלה באו"ת לתפלה.

ד

לעת"ל אם ישאלו באורים ותומים

ובעיקר דברי רש"י כאן, עי' בס' "המשיח בהלכה" (להגר"א גרליצקי שי' ח"א ע' קעב) שחקר אם במלחמות משיח יהא צורך לשאול באו"ת, וכתב שם שלפי מה שפירש"י כאן ששואלין לידע אם יצליחו, הרי פשוט שבמלחמותיו של מלך המשיח שלא יהי' מלחמה טבעית בהשתתפות כל ישראל, אי"צ לשאול.

ועיי"ש שביסס דבריו על מה דמבואר בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ה סי' י"ב), ועד"ז בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' פ"א) דמלחמותיו של משיח אי"ז מלחמה טבעית ויעשה זאת ברוח קדשו, דלפ"ז פשוט שיצליח.

אבל באמת מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' מלכים ה"ד) שמשיח ילחום מלחמת ה' מבואר לכאורה שמלחמות אלו קודם לבנין המקדש שפיר יתכן שלא יצליח, שהרי לאח"ז כתב שאם יהרג או שלא יצליח (שבפשטות ההוספה ב"לא יצליח" היינו שאף שלא יהרג במלחמה, אבל מ"מ יתכן שבנ"י שנלחמים עמו לא יצליחו, ולא ימשיך להיות מנהיג ישראל כמקודם, ואכ"מ). וכיון שיתכן שמשיח לא יצליח במלחמות אלו, שפיר יהא צורך לשאול.

אלא שבמלחמות אלו קודם לבנין המקדש אין שייך לשאול באו"ת דקודם שבונין המקדש ועדיין מקום

המקדש הוא תחת שליטת האומות בודאי שלא יהא בידינו האו"ת. ועוד שאם כבר יודעים שיצליח פשוט שהוא כבר משיח גם קודם שבונה המקדש, א"כ למה כותב הרמב"ם שהוא אז רק "בחזקת משיח", וי"ל.

וכל השאלה אם יהא צורך באו"ת יש מקום רק במלחמות שלאחר שהוא משיח ודאי, שאז שפיר שייך לומר שלא יצטרך לשאול באו"ת.

סימן י"ז

(י"ז, ב)

עיר שאין בו רופא

א

שינויים בין הגמ' ורמב"ם

איתא בסנהדרין (יז, ב): "כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו אין ת"ח רשאי לדור בתוכה, ב"ד מכין ועונשין וקופה של צדקה כו' ובית הכנסת ובית המרחץ וביהכ"ס רופא ואומן ולבלד (טבח, וגירסת הרמב"ם: "מים מצויין" עי' במג"ע) ומלמד תינוקות".

והנה הרמב"ם (פ"ד מהל' דעות הכ"ג) כתב: "כל עיר שאין בו עשרה דברים הללו אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכו ואלו הן רופא וכו'".

והנה יש לדקדק במה ששינה הרמב"ם סדר הדברים, והתחיל למנות "רופא ואומן", ואילו בגמ' נמנין דברים הללו באמצע.

כן יש לדייק מה שבגמ' מובא בית המרחץ ובית הכסא קודם רופא, והרמב"ם מביאם לאחר רופא ואומן.

וכמו"כ צריך ביאור מה ש"מים מצויין" הובא בגמ' לאחר לבלר, ואילו הרמב"ם מביאו ביחד עם בית הכסא וקודם לבלר.

אמנם שינוי הסדר בין הרמב"ם לגמ' מובן בפשטות: הסוגיא דסנהדרין קאי אמשנה (ריש סנהדרין) דמצריך ק"כ לעיר כדי שתתחייב בסנהדרין של כ"ג, ולהשלים המספר ק"כ

צריך שיהיו בעיר עשרה אנשים הללו,

ולכן מובן מה שנמנה ב"ד מכין ועונשין בתחילה, מאחר דמיירי בחלות דין של עיר בנוגע לסנהדרין, ועד"ז קופה של צדקה שמתחלקת בג' דגדרו כעין ב"ד כמבואר בבבא בתרא (ח, ב) דמתחלקת בג' כדיני ממונות, ואח"כ מונה בית הכנסת ובית המרחץ דהוי מקומות ציבוריים ודומים יותר לב"ד, ומונה אח"כ בית הכסא דנצרך לעיר ולמוסדותי', ורק אח"כ מתחיל למנות האנשים הנצרכים בעיר.

(אלא שאכתי צ"ע למה מנה הגמ' מים מצויין לאחר לבלר, ואפשר שלגירסת הרמב"ם אולי נמנה מקודם, ורק לגירסת הספרים שלנו דגרסי "טבח" במקום "מים מצויין" שפיר נמנה בתוך האנשים המנויים).

אולם הרמב"ם משנה סדר הדברים להתאים הדברים המנויין להענין הנידון בהלכות דעות דמיירי בעניני רפואה, לכן מונה הדברים הנצרכים בעיר לת"ח כסדר חשיבותן לצורך רפואה. ומתחיל מרופא ואומן דתרוייהו הם עניני רפואה כפשטות הענינים, ואח"כ מונה הדברים המועילים ונצרכים לבריאות הגוף, דהיינו בית המרחץ ובית הכסא ומים מצויין, ורק לאחר זה חשיב הענינים שאינם שייכים לבריאות האדם.

[אלא שאכתי צ"ע כאן מה שכתב "מלמד תינוקות" מיד לאחר "ביהכ"נ", ואילו בגמ' חשיב למלמד תינוקות לבסוף,

ובדוחק י"ל דהתועלת בביהכ"נ היא גם לבריאות, שתפלת הציבור מתקבלת, והרי מתפללים רופא חולים, וכן מלמד תינוקות נוגע לבריאות אבל לא בדרך ישר, כ"א שאם לא יהי' מלמד ללמד את התלמידים יוצרכו ללכת למקום אחר ויצטרכו לעבור בגשר וכו', וכמבואר בהל' ת"ת שיש סכנה בדבר, ולכן כשיש מלמד בעיר זה מסלק הסכנה, ואח"כ מונה לבלר וכו' שאין להם שום קשר לבריאות.

מיהו אכתי תקשי גבאי צדקה גובים בשביל העניים שיהא להם מה יאכל וגם זה נוגע לרפואה, וצ"ע].

ב

למה דוקא תלמיד חכם

וראיתי מקשים למה הגביל הרמב"ם חיוב זה לדור בעיר שיש בו כל הדברים הללו דוקא לת"ח ולא לכל ישראל, ואף שכן הוא לשון הגמ' בסנהדרין שם, וכמו שהעירו המפרשים גם בדברי הש"ס, אבל הקושיא על הרמב"ם היא בתוקף יותר, שהלא בירושלמי (סוף קידושין) איתא סתם: "אסור לדור בעיר שאין בה לא רופא ולא מרחץ ולא ב"ד מכין וחובשין", הרי שלדעת הירושלמי האיסור הוא לכל אדם, דלא קתני שם ת"ח. א"כ קשה למה בחר הרמב"ם בשיטת הבבלי, ולא נקט כשיטת הירושלמי, ואף שבמחלוקת הבבלי והירושלמי קיי"ל כהבבלי, אבל זה גופא מדגיש שיש טעם שהחיוב מוטל רק על ת"ח כמבואר בבבלי.

והנה, בס' עיון יעקב על הע"י (לבעל חק יעקב ושבות יעקב) תירץ הקושיא למה נקט הגמ' ת"ח דוקא. וכתב: "אפשר מש"ה דוקא לת"ח מזהיר בזה שהם על רוב חולים שהתורה מתשת כחם, וכדאיתא בר"ה "כמאן מצלינן האידנא אקצירי ומריעי".

ואף שתירוץ זה לא שייך אשאר מילי כ"א על רופא ואומן וכיו"ב מדברים השייכים לרפואה ובריאות הגוף, מ"מ י"ל דאשאר מילי מעיקרא לא הי' קשיא לי' מדוע נקט ת"ח דוקא, דמאיזה טעם תעלה על דעתינו שאסור לדור בעיר שאין לו ב"ד, וכי לא יוכל להלוך לעיר אחרת להתדיין, וכן לענין ביהכנ"ס מהיכי תיתי לומר שיש חיוב לדור דוקא בעיר כזו, וכי לא יוכל להתפלל בציבור בלי ביהכנ"ס, ואף ש"אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בביהכנ"ס (ברכות ו, א), מ"מ כבר ביאר הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"א) ש"אין תפלתו נשמעת **בכל** עת אלא בביהכנ"ס", עי' בכס"מ ולח"מ.

ועד"ז מלמד תינוקות למה יהא אסור לדור בעיר שאין בו מלמד תינוקות, הלא אפשר שהוא ילמוד עם בניו בעצמו וכמו שהי' קודם תקנת יהושע בן גמלא, ועד"ז מובן בפשטות בנוגע ללבלר וגבאי צדקה שמסברא

החיצונה אין מקום לאסור על האדם לגור בעיר כזו מבלעדם.

אבל על הדין דרופא שפיר קא קשיא לי' למה דוקא יש איסור רק לת"ח, הלא יש חיוב ד"ונשמרתם לנפשותיכם" לכל אדם, ואיך ידור בעיר כזו שאין לה רופא. וקשה לומר דאינו עובר על ונשמרתם לנפשותכים רק כשמזיק לעצמו.

אבל עיקר תירוצו של העיון יעקב דוחק, שקשה לומר שרק מי שהוא חולה וחלש יותר צריך לשמור על בריאותו, דענין של חולאת ר"ל נמצאת בכל שכבות העם, ויש מצוה של ונשמרתם לנפשותיכם.

ג

תירוץ להקושיא דנקט דוקא ת"ח

ולענ"ד יש ליישב, שבאמת ליכא איסור לכל אדם, כי יכול ללכת לעיר אחרת שיש בה רופא, וא"א להטיל על כל אחד ואחד לדור דוקא במקום מסויים, כי יתכן שפרנסתו מצוי' בעיר אחרת, והרי מצינו שלצורך פרנסה מותר לעלות על האילן אף שיש בו סכנה כמבואר בב"מ (קיב, א): "ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו", ושומר פתאים ה'.

אבל ת"ח שאני, כי אם אם יחלה ולא ימצא רופא מיד, יגרום ביטול תורה ולא יוכל לקיים מה שהרמב"ם מאריך כאן לידע את השם אם אין גופו בריא, וה"ט מי שמתענה נקרא חוטא מצד ביטול תורה.

[אבל אין לומר שת"ח אין צריך לעסוק בפרנסה ויכול לדור וללמוד באיזה מקום שרוצה, כי שיטת הרמב"ם כידוע שגם ת"ח צריך להתעסק במלאכה].

ד

עוד תירוצים

ועוד י"ל להיפך, שקמ"ל ש**אפילו** ת"ח מחוייב לדור בעיר שיש בו רופא וכ"ש אנשים אחרים, שבת"ח יש קס"ד שיסמוך על התורה שלו למנוע חולי, כי תורה עצמה היא רפואה ככתוב רפאות היא לשריך שאומרים בסיום מסכתא, וכן בכ"מ בחז"ל כמו חש בראשו יעסוק

בתורה וכיו"ב, והי' קס"ד שלא יצטרך לגור בעיר שיש בה רופא מאחר שיכול להתרפאות בתורה שלומד, שהרי הוא ת"ח, לזה קמ"ל דאין סומכין ע"ז, וצריך לדור בעיר שיש בה רופא.

נמצא שאין מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, דפשוט שכל אדם צריך לדור בעיר כזה, רק שהירושלמי מקצר וכולל ת"ח בכלל כל העולם, והבבלי מפרט יותר, ומוסיף שגם ת"ח צריך לדור בעיר שיש בה רופא.

או באופן אחר י"ל, שיש ס"ד שיחשוב ת"ח שעדיף לו שלא להתרפאות, וכמו שאמרו (ב"ק פה, א) ש"רשות ניתנה לרופא לרפאות", ועיי"ש ברש"י שיש ס"ד דרק הקב"ה מותר לרפאות, ובברכות (ס, א) ש"רב אחא אמר הנכנס להקיז דם אומר וכו' לפי שאין דרכו של בני אדם להתרפאות אלא שנהגו", ואמר אביי (שם) שלא נימא הכי עיי"ש מפני שרשות ניתנה לרופא לרפאות, הרי שיש ס"ד שהרשות הוא לא היתר גמור.

ועוד, שאכן בזמן הנביאים לא הי' רצוי ללכת לרופאים וכמו אסא, וכמו שהאריך הרמב"ן בפי' עה"ת פ' בחוקותי, וכבר הקשו שהרמב"ן סתר את עצמו ממה שכתב בס' תורת האדם שיש רשות לרופא לרפאות,

וידוע תיווך אדה"ז (במכתב לרופא) שרק בזמן הנביאים לא הי' רצוי להתרפאות, כי דרך הטבע אז הי' ע"י ענינים רוחניים וקיום התומ"צ, אבל בזה"ז דרך הטבע הוא ע"י רפואה, [וע"ד שביאר אדה"ז בס' תניא קדישא (אגרת התשובה פ"ו) מה שבזה"ז מצינו שחייבי כריתות האריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים, וביאר שם שכרת הי' רק בזמן הבית כשהיתה השכינה שורה בישראל], ויש חשש שהת"ח יחשוב שראוי להחמיר על עצמו ולא יסמוך על רפואה, לזה קמ"ל שאפי' ת"ח אסור לדור בעיר שאין בו רופא, וכ"ש מי שאינם ת"ח ולא הוצרך להזכירם. והארכתי בזה במ"א.

סי י"ח

(יח, א)

קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים

א

כהן גדול דן ודנין אותו

איתא בגמ' (יח, א): "כהן גדול דן פשיטא, דנין אותו איצטריכא לי', הא נמי פשיטא, אי לר דיינינן לי' איהו היכי דיין והכתיב התקוששו וקושו, ואמר ר"ל קשט עצמך ואח"כ קשט אחרים וכו'".

והקשו הר"ן שאם ריש לקיש הוצרך לומר כן, יש להבין מזה שאינו דבר פשוט ואיך פריך פשיטא, ותי' שאכן פסוק הוא, ופשוט לכל אדם, ואף שזכה ר"ל שיאמר דבר זה משמו, בכל זאת דבר ברור הוא, ואין לומר שבאה המשנה ללמדו.

ויש להביא סמוכין לזה מהמשנה באבות (פ"ד מי"ח) ששמואך הקטן אומר בנפל איבך אל תשמח וכו', שהקשו המפרשים הלא זה פסוק מפורש במשלי ומה חידש שמואל הקטן, וא' מן התירוצים הוא ששמואל הקטן הי' **רגיל** לומר פסוק זה.

ועד"ז י"ל כאן שזה הי' דבר שהי' ריש לקיש רגיל לומר.

ואולי מפני שהוא הי' סמל של "קשוט עצמך" קודם שנעשה לדיין כידוע סיפור חייו, לכן הוא הי' רגיל לומר דבר זה

אבל מרש"י בצפני' (ב, א) משמע דאי"ז פשוט כ"כ, שפירוש

"התקוששו": "התלקטו ואספו יחד כמו לקושש קש" ואח"כ כתב: "וקושו: מעשיכם, השוו מעשיכם לדעת קונכם", ואח"כ הוסיף: "ורבותינו דרשו קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים, עשו שניהם, לשון היקש, אדם המשוה עצמו ומישר דרכו", הרי שרש"י מפרש שדרשא זו של ר"ל אי"ז פשוטו של מקרא כ"א "ורבותינו דרשו" (ודלא כשאר פשטני הפרשים כמו המהר"י קרא, ורד"ק), א"כ אי"ז פשוט כ"כ עד שלא יצטרך התנא לכותבו.

ועוד צ"ל, שמצד הסברא אי"ז דומה למה שאמר ר"ל, שהרי פשטות דברי ר"ל שאם הדיין אין מקיים מה שכתוב בתורה בעצמו איך יכול לדון אחר שעבר על דברי תורה, אבל אם הכהן גדול הוא צדיק אלא שאין דנין אותו, למה לא יוכל להיות דיין בדינים שהוא עצמו מקיים, א"כ יש חידוש גדול דאם הוא יכול לדון מוכרח שדנין אותו, דאם אין לנו הכח לדון אותו אם הוא יעבור לא יכול להיות דיין לדון אחרים, וזה חידוש.

ב

ב' אופנים בביאור הטעם דקשוט עצמך

ונראה לבאר בב' אופנים:

א': דהסברא בזה הוא, דאם יתכן שגם כשעיבור הכה"ג ויחטא, דמ"מ אי אפשר לדונו, נמצא שאין עליו יראת העונש, ואיך יכול להיות דיין. ולהעיר מדברי ר' יוחנן בן זקאי שאמר "שיהא מורא שמים כמורא בשר ודם".

ב': דדוקא מי שיש לו הכח לדון הוי שררה, שיכול לכפות על אחרים דין התורה ולענשם וכו', א"כ הסברא מחייבת שאם הוא בעצמו אינו נכנע לדין, איך יכול להשתורר על אחרים.

[ואולי זה הי' טענת דתן ואבירם, דלדבריהם משה רבינו לא הביא אותם לארץ זבת חלב ודבש, נמצא שלדבריהם לא התנהג כמנהיג אמיתי, ואיך יכול להשתרר על אחרים]

ג

הנפק"מ בין ב' האופנים

ונראה לע"ד שתהא נפק"מ לדינא בין ב' האופנים, שהיא מחלוקת התומים והקצות:

דהנה התומים (סי' ז' ס"ק ד), הקשה על הדיעה המובא בשו"ע שם, שגם מי שלא הביא ב' שערות יכול לדון אם הוא יחיד מומחה, והקשה התומים הלא אין דנים את הקטן כמבואר בחו"מ (סי' צ"ו ס"ה), ושוב יש בכך משום התקוששו וקושו, ותי' שדן רק במטלטלין שמקחו של קטן בהם מקח ודנים אותו בהם, אבל לא בקרקעות שבהן איו מקחו מקח ואין דנין אותו בהן.

אכן לפי הביאור שחסר ביראת שמים, הנה גם כאן מה שאי אפשר לדונו בכמה ענינים נמצא שחסר אצלו ביראת שמים, ובע"כ שהתומים לומד כאופן הב', שמצד גדר שררה, אם אינו נכנע לדין א"א להשתרר על אחרים, אבל קטן מכיון שיכולין לדון אותו במטלטלין יכול להשתרר על אחרים ג"כ בקרקע.

ועיין הקצוה"ח (שם סק"ג) שכתב שאין מעיקרא כאן קושיא כלל, כי רק מי שאינו נידון כלל בשום אופן יש בו הדין דהתקוששו וקושו, ככה"ג ומלך, אבל מי שנידון בדברים אחרים אין בו חשש זה, וכיון שקטן נידון על גזילות שגזל שדנים אותו להחזירן, וכן בגזילת קרקעות אין כאן החשש של התקוששו וקושו כלל ואי"צ שיהי' אפשר לדונו באותו דבר בו הוא דין, אלא די שיהי' נידון באיזה דין שהוא.

מיהו לפי ב' הביאורים שכתבנו לא יתכנו דבריו, דאם מצד אופן הב' שא"א להיות אצלו שררה אם לא דנין אותו, מסתבר שבדברים שאינו יכול לדון שלא יהא אצלו הכח לדון אחרים שהוא שררה בענין זה גופא וכסברת התומים.

וגם לפי אופן הראשון, שהוא מצד העדר יראת שמים, הרי זה עצמו שאין יכולין לדונו בכמה דברים חסר אצלו יראה, ואיך יתכן לדונו בשום אופן.

מיהו יש לחלק, שאם מישהו א"א לדונו מצד מעלתו, אז בדואי יתיהר

ולא ידון כפי רצון התורה, ויתערב בפסקו ענינים אישיים ושוחד וכו'. דבזה ליכא נפק"מ בין אם הוא מה שאין דנין אותו הוא בכל הדברים או רק בדבר א'.

אבל מה שאין דנין את הקטן אי"ז מפני מעלתו שבזה יתגאה, אלא מפני שאין לו הגמירת דעת בענינים אלו, א"כ שוב ליכא חסרון.

נמצא שהנפק"מ לדינא בין ב' ההסברות הוא אם החסרון הוא מצד חסרון יראת שמים אז קטן כשר לדון בכל דבר כסברת הקצות, ואם נבאר כאופן השני שהוא דין בשררה, אז קטן כשר לדון רק בענינים אלו שיכולין לדון אותו.

ד

חקירה בדין של תוכחה וערבות

והנה יש לחקור, אם דרשא זו דקשוט עצמך נאמר רק לגבי דיין שאם אין יכולין לדון אותו שאין יכול להיות דיין לאחרים, אבל איך הדין לגבי כל בן ישראל, שרואה בחבירו שחטא, אם יש דין תוכחה, וערבות, או דנימא קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים גם בנוגע למצות תוכחה וערבות.

הנה מגמ' זו משמע לכאורה דזה דין רק במי שיש לו הכח לדון שזה שררה, מי נתן לו שררה זו אם הוא בעצמו אינו נכנע לדין וכמשנ"ת, אבל מצות תוכחה וערבות הוי מצוה על כל ישראל, ומי נתן לו רשות להיפטר ממנו, וכלשון הגמ' בברכות (נא, רע"א. שבת לא, ב): "מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף".

וכן בבבא בתרא (ס, ב) שאמר ר' ינאי לקוץ הוא הי' דיין ומצד שררה שלו יכולין לומר לו קשוט עצמך.

והנה ראיתי באגרת כ"ק אדמו"ר (באנגלית) שהורה לפרופסר יהודי (שגר בעירנו בופולו יע"א) להשתדל לקרב יהודים לתומ"צ, ואשר להטענה דקשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים, ענה ע"ז, שקשוט הוא מלשון קישוטין, דכשמדברים אודות קישוטין אמרינן דישתדל אצל עצמו תחילה, אבל כשמדברים אודות יסודות של יהדות לא נאמר כלל זה.

ולכאורה הביאור בדבריו הק' שענין של אהבת ישראל ותוכחה וערבות הם חיובים ולא שררות, וא"א להיפטר מהחיוב אם הוא רשע כנ"ל, אבל דיין שהוא שררה וצריך לדון דין אמת, אז מובן דמי שלא דנין אותו שא"א לדון אחרים מב' הסברות שביארנו.

ועיין חינוך (מצוה תי"ד) שהדיין צ"ל "בעל מידות טובות ואדם כשר שלא יאמר לו הנידון טול קורה מבין עיניך, כלומר קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים", והיינו שהוא מפרש קשוט מל' קישוטין, וזה מקור לדברי כ"ק אדמו"ר שמפרש קשוט לא על חיובים, דממנ"פ, הדיין בודאי פסול לדין אם אינו מקיים תומ"צ במכש"כ שפסול לדון אם אין דנין אותו, ומאידך כל ישראל מחוייב בתוכחה גם אם הוא עובר על אותו עבירה, רק אם ירצה לקוט את האחרים בהידורים וכו' אומרים לו **קשוט** עצמך תחילה.

ה

מי שעבר אותה העבירה אם יכול לכפות עבריין אחר

ולפי מה שכתבנו דעל יחיד יש חיוב תוכחה גם אם הוא עצמו עובר עבירה זו, יש להסתפק עוד אם יכול לכפות מישהו אחר בהכאה לקיים מצוה או להימנע מעבירה.

ונראה דזה תלוי במחלוקת הקצות והנתיבות הידועה, דהנה הקצוה"ח (סי' ג' סק"א) כתב דזה שכופין האדם לקיים מצוה ומכין אותו עד שתצא נפשו זהו מכח בי"ד, דכל דיני כפי' צריך ב"ד, אמנם הנתיבות (שם סק"א) חולק עליו וכותב שאן צריך לכח בי"ד אלא זה חיוב על כל אדם, והרבה האריכו האחרונים בדבריהם, עי' ספר משנת יעבץ (חו"מ סי' א') מה שהאריך בזה.

הנה לדעת הנתיבות תצא שכל אדם גם מי שלא ירצה לקיים מצות לולב לדוגמא שיכול לכפות ולהכות מי שאינו מקיים המצוה, דזה חיוב פרטי ולא חיוב של ב"ד.

מיהו גם לשיטת הקצות, הרי חילק בין כפי' לקיום מ"ע שזה רק בכח הבי"ד לאפרושי אדם מאיסורא דזה אין רשאי להכותו עד שתצא נפשו, רק הכאה לאפרושי מאיסורא, וזה

גם לדעת הקצות הוא חיוב על היחיד, ולפי מה שכתבנו תצא שגם לדעת הקצות, מותר ומחוייב גם עבריין להפריש אדם אחר מהעברה על אותה העבירה ויכול גם להכותו.

סימן י''ט

(יט, ב)

מלך שמחל על כבודו לצורך מצוה

א

ביאור הר''ן על דעת חכמים דמלך אינו יכול לחלוץ

איתא בגמ' (יט, ב) שלדעת ר' יהודה שמלך יכול ליבם ולחלוץ אף שמלך שמחל על כבודו אין כבודו נמחל היינו טעמא משום "מצוה שאני".

וכתב הר"ן: "דאפ"ה פליגי רבנן מפני שיש בזיון יותר מדי בחליצה וירקה בפניו וביבום אינו לפי כבודו להשתמש בכלי שהשתמש בו אחר", ושוב הקשה מאגריפס ששבחוהו חכמים מפני שקרא בעמידה, "היינו דוקא בעמידה דליכא בזיון כולא האי, ובהא אפי' רבנן מודי, אבל בחליצה ויבום איכא זילותא טפי".

ודברי הר"ן דורשים ביאור, איך יכולין לשער מהי בזיון גדול וזילותא טפי, ועוד דממנ"פ אי הוי מצוה להתבזות איך יכולין לומר דמצוה זו אינו יכול להתבזות, הלא אין הבזיון ויתור על כבודו כ"א התבטלות לרצון ה'.

והלא מצינו בדוד המלך (שמואל ב ו) ש"מפזז ומכרכר בכל עוז לפני ה'" ואמר: "ונקלותי עוד מזאת והיתי שפל בעיני וגו'", הרי שמלך יכול להתבזות לפני ה', ומאי שנא מצות חליצה, אף שי"ל שאף שכל ענין ש"מפזז ומכרכר" הוא בזיון, אבל הבזיון הי' לפני ה' שביטל עצמו לה', אבל בחליצה הבזיון הוא לפני הב"ד

והיבמה, אבל מ"מ יכול לומר שמבזה עצמו לקיים מצות ה'.

והר"ן שם הביא שהר' דוד תי' באופן אחר, "שלא אמרו דמלך אין כבודו מחול אלא שאחרים לא ינהגו בו זילותא כענין חליצה ויבום שלא ניתנה רשות לנשים ההן להתנהג בו בבזיון אע"פ שהוא מוחל, אבל כשמקבל המלך על עצמו לקרוא בתורה בעמידה הרי אין אחרים נוהגים בו שום בזיון".

ויש להבין באיזה סברא פליגי.

ב

הסברת ביאור הר"ן

ונראה בהסברת דברי הר"ן, לפי מה שישב התורת חסד (או"ח סי' ב') הקושיא על המרדכי דבהכ"נ הוי כמו מקדש לענין האיסור דנותץ מן ההיכל, רק דבנותץ ע"מ לבנות שרי "דההיא נתיצה בנין מקרי", וכן הרמב"ם (פ"ו מהל' יסוה"ת ה"ז) פסק דהאיסור דהנותץ אבן הוא רק דרך השחתה, וכתב הכס"מ שאם נותץ ע"מ לתקן שרי.

והקשה התורת חסד מהגמ' להלן (קיג, א) דתניא ר"א אומר כל עיר שיש בה אפי' מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת, ואמרינן מ"ט דאמר קרא ואת כל שללה תקבץ ושרפת באש, והיכא דאיכא מזוזה לא אפשר דכתיב לא תעשון כן לה' אלקיכם, והרי האיסור דנותץ אבן מהיכל נלמד מפסוק זה, ואם נימא לענין נותץ אבן מהיכל דאם עושה לצורך מצוה אחרת שרי, כיון שאינו עושה דרך השחתה, א"כ ה"נ לענין איסור לאבד כתבי הקודש דנפק"ל מהאי קרא יהא שרי לשורפם בעיר הנדחת כיון דיש מ"ע בשריפתן ושורף בשביל המצוה ובכה"ג ליכא איסור דלא תעשון.

ותירץ קושיתו בב' אופנים, אופן הא' חילק בין האיסור דנותץ דהוי רק בדרך השחתה והאיסור לאבד ה' דזה אסור גם שלא בדרך השחתה, אבל אח"כ הביא תירוץ אחר: "דלעולם יש לומר דשרי לנתוץ לצורך מצוה דכיון שעושה בשביל המצוה אי"ז דרך השחתה, מיהו יש לחלק בזה, דכ"ז כשהמצוה הוא ענין אחר לעצמו, ולכן כשנותץ כדי לקיים אח"כ מצוה אחרת עי"ז אינו חשיב דרך השחתה,

משא"כ היכא שההשחתה גופה היא המצוה, וכמו בעיר הנדחת שנצטוינו לשרוף ולהשחית א"כ כששורף כדי לקיים בזה מצות השחתה בודאי חשיב זה דרך השחתה ויש בזה איסור משום מאבד כתבי הקודש, ולא דמי להיכא דאין תכלית עשייתו להשחית רק עושה לתקן אח"כ במצוה אחרת".

ועפ"ז יש לומר שמה שלהר"ן חליצה גרוע יותר משאר בזיון כמו עמידה, אי"ז מפני שהבזיון גדול יותר בכמות הבזיון, שגם אם המצוה היא בזיון גדול ביותר, אבל אם אי"ז תכלית המצוה יהא מותר לקיימו מכיון שעושה לצורך מצוה, ואין מצוה יכול להיקרא בזיון, משא"כ מצות חליצה ויבום, שכל ענין החליצה הוא בזיון היבם, היינו שהתורה צוה להתבזות.

וביתר ביאור: בשלמא כשיש בזיון במצוה, אבל אין תכלית המצוה לבזות, יכולין לומר שהבזיון נכלל בהמצוה ובטל אלי'.

וביאר הדברים: דכשמקיים מצוה שיש בה בזיון, הרי ענין המצוה אינה בזיון אלא עבודת ה', ומה שיש בה בזיון הנה אדרבה, זה מחזק גודל המצוה שאפי' אם יצטרך להתבזות מ"מ מקיים רצון ה', נמצא שהבזיון נעשה חלק מן המצוה.

אבל בחליצה הרי כל עיקר המצוה הוא הבזיון, א"א לומר שהבזיון יתבטל, מכיון שזהו כל ענינו, ועד"ז ביבום שאין הבזיון דבר צדדי בהמצוה, כ"א שכל המצוה היא שזרעו יקראו על שם אחיו המת שתתבטל מציאותו. זאת אומרת, שא"א לומר שרצון התורה שהמלך יקיים מצוה כזו שזהו היפך כל ענינו שהוא כבוד המלך.

נמצא שאין הגדר של "זילותא טפי" דלא הותר משום מצוה מפני שיש בו יותר בזיון בכמות, כ"א גדר "זילותא טפי" הוא באיכות הבזיון, שעמידה בקריאת התורה אף שהוא בזיון למלך מ"מ אין ענינו להתבזות, הרי זה איכות של בזיון אחר לגמרי מחליצה **שמטרתה** היא זילותא.

אבל ר' דוד ס"ל דאעפ"כ, אם לא היו שאר אנשים מעורבים בבזיון, רק המלך מבזה את עצמו לצורך מצוה הרי אף שהמצוה היא בזיון, אבל מ"מ הוא עושה זה לצורך מצוה, נמצא

שהבזיון עצמו הוי חלק מן המצוה, וכמו שמצינו בסוכה דאמרינן מצלל"נ אף שיש הנאת הגוף, וביאר בשו"ת עונג יו"ט שמכיון שהנאה היא תכלית המצוה שיהנה בסוכה, הרי הנאה זו עצמה נקרא מצוה.

ועד"ז ס"ל לר' דוד, שגם חליצה אף שמטרתה זילותא, מ"מ הרי היא נכללת במצוה ומצוה שאני, אבל חליצה יש בה חסרון אחר, שיש איסור על שאר אנשים לבזות את המלך כנ"ל.

ובמה שביארנו דברי הר"ן אפשר ליישב בזה קושיית הערוך לנר מהמשנה להלן (כ, א) דלחכמים אסור לו לצאת אחר המטה, דלכאורה לא הוי בזיון גדול כ"א העדר הכבוד, ומדוע לא ירשו מצד מצוה.

אכן לפי מה שביארנו אין כאן דרגות בזילותא, כ"א שאם המצוה היא זלזול בעצם אז הרי זה אסור למלך, רק אם מטרת המצוה אינה זילזול לא איכפת לן אם יש איזה בזיון.

דלפ"ז יש לומר דלצאת אחר המטה נקרא בזיון כמ"ש הרע"ב בפי' למשנה שצריך להראות צערו ברבים דמטרת המצוה היא להצטער, וכשרואים אדם במצב כזה הוא מתבזה, וכיון שזה תכלית המצוה, לא איכפת לן אם אין הזלזול גדול, העיקר הוא שהמצוה היא להתבזות, ומצוה כזו אין רשאי לקיים.

[מיהו יש לעיין אם זה נכון, דאפשר שלצאת אחר המטה הוא משום כבוד המת והבזיון הוא דבר נוסף].

ג

סתירת דברי הר"ן

מיהו קשה על ביאורינו שנמצא שהר"ן סותר את עצמו, שהרי ביאור העונג יו"ט הוא לשיטת הר"ן דס"ל דלא אמרינן מצלל"נ בהנאת הגוף כמ"ש מפורש בנדרים (טו, ב), ומה שמצינו מצלל"נ בסוכה ה"ט משום שנכלל בהמצוה.

א"כ למה לא נימא גם כאן שהבזיון נכלל ומתבטל להמצוה ואין כאן בזיון.

אמנם נראה שיש לחלק בין התכללות הנאה במצוה להתכללות בזיון במצוה – כי שם זה נאמר לגבי מי שנדר

שלא ליהנות דמ"מ מותר בסוכה מצד מצלל"נ, נמצא שהנדר לא חל דאי"ז נקרא סתם הנאה אלא הנאת מצוה. ובפרט שבנדרים הולכים אחר לשון בנ"א, ומה שאסר הנאה על עצמו אי"ז כולל הנאה של מצוה.

אבל כאן אי אפשר לומר שכשהתורה אמרה שהמלך אינו יכול למחול על כבודו, דזה לא נקרא מחילה, שהרי בפועל הוא מתבזה, ומה יועיל שזה נקרא מצוה, אבל זה בזיון של מצוה, משא"כ מה שאגריפס עמד, מאחר שאין עמידה מיועד לבזותו, שפיר יתכן לקרוא אותו מצוה אבל לא בזיון.

עוד יש לחלק, דמצות סוכה אי"ז הנאה, אלא מצות ישיבה, אלא שיש בזה הנאה, א"כ ההנאה נכלל בהמצוה, אבל אם יש מצוה שתכליתה היא ההנאה עצמה, שפיר מודה הר"ן דלא אמרינן מצלל"נ, מכיון שהתכלית היא ההנאה, וההנאה היא אסורה.

וזה הוי בדומה למה שהביא שם העונג יו"ט מהדלקת נרות שבת שתכליתה היא ההנאה.

ולכן כאן הנה המצוה היא הבזיון ולא שהיא מצוה שיש בה בזיון.

אלא שקשה לומר שעיקר ענין מצות יבום היא בזיון, עיקר המצוה היא להקים שם, אלא שיש בזה בזיון, א"כ קשה למה יאסור ליבם מצד בזיון, הלא הבזיון נכלל בהמצוה, ולא נקרא בזיון, ובע"כ לחלק כאופן הא'.

ד

שיטת רש"י

והנה בעיקר הבזיון כתב רש"י ב' דברים: "גנאי היא לו לבא לב"ד ותהא רוקקת לפניו", ובס' יד דוד דייק מזה דא' משניהם לא הי' מספיק לדחות מצות חליצה, וצ"ב מדוע.

עוד ראיתי מקשים דלמה לא יוכל הב"ד לבא אצלו, דבחליצה אי"צ בי"ד קבוע.

ונראה שיש כאן רק טעם א', במה שכתב "גנאי היא לו לבא לב"ד" אין הפירוש שההליכה לב"ד הוי בזיון, דודאי הב"ד יכול לבוא אליו,

אכן בהליכה לב"ד עצמו אין כאן זילותא שהרי מלכי יהודה דנין אותם

(כמבואר בגמ' למעלה יט, א), הרי שהתורה התיר לדון אותם, דאם הולך לב"ד להתדיין בדיני התורה, נמצא שנכנע לא לב"ד כ"א לתורה, א"כ מהי הזילותא כאן שבא לב"ד, לזה הוסיף רש"י שכל ההליכה לב"ד היא "שתהא רוקקת לפניו".

דהנה האחרונים חקרו במצות חליצה אם היא רק להתיר האשה או שהיא מצוה על המוטל על היבם וממילא היא ניתרת, והח"צ (סי' א') הוכיח דהוא משום היתר האשה, דכן מוכח מרש"י כאן, שפירש הדין שלא חולצים לאשתו "מפני שאסורה לינשא", משמע שהחליצה אינה מצוה חיובית אלא להתירה להינשא, ואם אסורה להינשא אין כאן שום מצוה.

מעתה, אם נימא כאופן הראשון שאי"כ מצוה חיובית המוטל על היבם, נמצא שעיקר ההליכה לב"ד היא להתיר אשה ע"י מעשה של בזיון. בשלמא אם הי' ההליכה לב"ד לקיים מצוה המוטל עליו, אז אומרים דמצוה שאני, אבל כאן המצוה היא בשבילה.

ואולי זהו טעמו של ר' יהודה שמתיר שמצוה שאני, דס"ל שעיקר ענין החליצה היא מצוה היבם לא משום היתר האשה, א"כ הרקיקה אי"ז מטרת המצוה לבזותו, אבל חכמים ס"ל כמסקנת הח"צ שמטרת החליצה היא לטובת היבמה, נמצא שהמלך צריך להתבזות לבוא לב"ד למטרת היבמה ולהתבזות על ידה.

ובזה מובן מה שלא נקט רק הבזיון של רקיקה, דאולי הרקיקה היא רק דין צדדי בקיום המצוה שלו, אבל מאחר שמוכרח לבוא לב"ד לצורך היבמה, נמצא שהרקיקה הוא חלק עיקרי במטרת המצוה.

ועוד יש לומר, לפי מה שכתב הרמב"ם הלכות מלכים (פ"ב ה"ה) ש"מצוה על המלך לכבד לומדי התורה וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם ויושיבם בצדו וכו', בד"א בזמן שיהי' המלך בביתו לבדו הוא ועבדיו יעשה זה בצינעה, אבל בפרהסיא בפני העם לא יעשה וכו'"

דלפ"ז י"ל דאם הרקיקה הי' בצינעא לא הי' חסרון, אבל מאחר שהוא

בב"ד נעשה בזיון בפני העם (אלא שהרמב"ם כתב דגם לפני הסנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם, יש לומר שעמידה אי"ז בזיון כ"כ, אבל כשהוא לפני הב"ד וגם רקיקה ביחד הוי זה בזיון שא" אלו למחול עליו).

סי' כ'

(כ, ב)

שלש מצות נצטוו בכניסתן לארץ

א

צ"ע מנלן דוקא עמלק ולא שאר אויבים

איתא בגמ' (כ, ב): "תניא רבי יוסי אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה וכו', כשהוא אומר והניח לכם מכל אויביכם וגו' והי' המקום שר יבחר ה', הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה, וכן בדוד הוא אומר ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב וכתיב ויאמר המלך אל נתן וכו'"

וצ"ע, דמנ"ל דמספיק להכרית רק זרעו של עמלק לבנות את בית הבחירה, דילמא מיירי (גם) בשאר אומות, והרי הרמב"ם (פי"א מהל' מלכים ה"ד) הזכיר במשיח שילחום מלחמת ה' קודם שיבנה ביהמ"ק, ואינו מזכיר שהיא מלחמות עמלק דוקא, דבפשטות כל מניעה מאומות העולם צריכים לסלק קודם שבונים המקדש, ומדוע דוקא עמלק.

ועיין מהרש"א שלשון "והניח" נאמר בעמלק, אבל מנ"ל דשולל גם שאר אומות, אפשר הכוונה דבנוסף לשאר אומות המונעים בנין המקדש צריכים להכרית גם זרעו של עמלק, אף אם אינם מונעים בנין המקדש.

ועיין בס' בן יהוידע שמעמלק בא המלחמה של כל העמים ורק כשנכרת

עמלק יש מנוחה מכל העמים, דלא יתכן ששאר אומות ילחמו אם מחקו את עמלק.

ועוד יש לומר, דאולי יש ב' דינים: א' שצריכים ללחום נגד כל האויבים המונעים בנין בית המקדש, אבל לו יצוייר שיכולין לבנות למרות האויבים אי"צ ללחום נגדם כתנאי לבנין המקדש, אבל מחיית עמלק הוא תנאי, דאף אם יכולין לבנות מבלי למחות את עמלק אין רשאים לבנות.

וכמו שא"א לבנות בלי מלך, לא מפני שמבלעדי המלך אי אפשר לבנות, דזה לאו דוקא, אלא שזה תנאי שהמקדש צריך למלך לבנותו, והארכתי בזה במ"א, וראה גם להלן.

ובאופן אחר קצת, יש לומר שיש ב' דינים לבנות המקדש:

א' שצ"ל העולם מסביב לא"י במצב של מנוחה בכדי שהשכינה תשרה בקביעות בישראל, ולכן דוד המלך לא הי' יכול לבנות המקדש, ורק שלמה ששלום הי' בימיו, הנה מצד זה צריכים ללחום נגד כל האויבים מסביב כדי שיהי' מצב של מנוחה.

ב' המלחמה נגד עמלק צריך להתקיים ולמחותם אפי' כשאינו נלחם בנו, מפני שאין הכסא שלם, שאין ה' במצב של מנוחה כביכול.

אמנם עיין לקוטי שיחות (חט"ז ע' 304 הערה 49) שכתב על תיבות "וילחום מלחמות ה'" שברמב"ם: "(סתם – כולל מלחמת עמלק, ולאחר הכרתת זרעו וכו' ומצב דמנוחה – כו'") – הרי שתפס כ"ק אדמו"ר שיש רק חיוב א' להביא למצב של מנוחה, ומשמע דס"ל דיש רק דין א' של מלחמה נגד האויבים שכולל בתוכו עמלק.

ונראה לפ"ז שהדיוק בהכרתת זרעו של עמלק, הוא שזה המלחמה האחרונה לאחר שנצחו שאר האומות, שהמלחמה בעמלק הוא גמר ושלימות כל המלחמות ולכן לא הזכיר הרמב"ם מפורש מלחמת עמלק.

ב

צ"ע למה לא העמידו מלך קודם

ולפי מה שביארנו שהכרתת זרעו של עמלק הוא סיום המלחמות, יש ליישב מה שלא העמידו מלך מיד שנכנסו

לארץ, אמנם כבר כתבו שיהושע הי' לו דין מלך כמ"ש הרמב"ם, אבל לאחר מיתת יהושע למה לא העמידו מלך וכששאלו מלך משמואל לא הי' מרוצה מזה, וכמו שהקשו הראשונים, ולאחר כל התירוצים עדיין קשה למה מזמן יהושע עד לזמן שאול לא הי' שום תעמולה להעמיד מלך.

ואולי יש לומר, שכשנכנסו לארץ עדיין היו צריכים ללחום נגד שאר האויבים ולהכרית ז' עממין, והצורך למלך הוא רק למחות זרעו של עמלק שהוא גמר הנצחון נגד האויבים, אבל ללחום נגד שאר האויבים אין צורך במלך דוקא ומספיק גם שופט, רק להשלים המלחמות בהכרתת זרעו של עמלק צריך למלך דוקא.

והנה הרמב"ן (במדבר טז, כא) ביאר שה' ענש את ישראל בהתאחר בנין המקדש שהיו צריכים להתעורר לבנותו קודם דוד, והקשה עליו האברבנאל שצ"ל מלך לבנות ואז היו רק שופטים.

ובמרגלית הים כתב שהרמב"ן ס"ל דלענין בנין המקדש מספיק שופט (ובזה מיושב איך בנו בית שני שלא הי' שם מלך, ואכ"מ).

אמנם עדיין קשה איך נענשו ישראל שלא בנו המקדש, הלא גם אם שופט הוא כמו מלך לענין המקדש, אבל לא הכריתו זרעו של עמלק, ואולי כוונת הרמב"ן שאם בנ"י היו תובעים בנין המקדש, גם השופטים היו מתעוררים ללחום נגד עמלק. ועדיין צ"ע.

ג

הקדמת מינוי מלך לבנין המקדש

ועיין בס' "ימות המשיח בהלכה" (ח"ב סי' י') שהביא מלקו"ש שם שהסדר שהי' בכניסתם לארץ הוא גם הסדר בבנין בית שלישי, והביא שכן כתב המהרש"א והחת"ס ועוד דלא כהתוי"ט, ועיי"ש שהאריך בנוגע לבית שני שלא הי' שם מלך.

ונראה שהטעם שצריך להעמיד מלך תחילה הוא אותו הטעם שצ"ל הכרתת זרעו של עמלק בכדי לבוא להמצב של מנוחה, דפעולת המלך הוא לאחד את האומה וללחום נגד האויבים מבחוץ.

ובזה מיושב קושיית הבית הלוי (ח"ב סי' א' בהערה), למה הי' פשוט לברייתא שבנין בית הבחירה מאוחר למינוי מלך, ולא שאלו רק אם הוא קודם להכרתת זרע עמלק או לא, ולא שאלו שמא הוא קודם גם למינוי מלך.

אולם לפי הנ"ל אפשר לומר שלאחר שיודעין שהכרתת זרעו של עמלק קודם לבנין המקדש משום שצריך למצב של מנוחה לבנות הבית, הרי מזה עצמו יודעין שצ"ל מלך תחילה כי בלי מלך אי אפשר להיות מצב של מנוחה והתיישבות, שזה יסוד לבנין המקדש.

אבל קודם שידענו שבנין המקדש מותנה במצב של מנוחה, אי הי' שואל מנ"ל דהעמדת מלך קודם לבנין המקדש, לא הי' יכול להוכיח דכן הוא, דהמקדש אינו תלוי במצב של מנוחה, ולמה לא יכולין לבנות המקדש בלי מלך, רק לאחר שיודעין שיש גדר של מנוחה לבנין המקדש ולכן מוכרח להכרית זרעו של עמלק תחילה, כבר אנו יודעין שיש להקדים גם מינוי מלך.

ועיין בלקו"ש שם (הערה 31) נסתפק אם הטעם שצרך מלך הוא משום כי בנין המקדש הוא חיוב על הציבור, ורק בהעמדת מלך והכרתת זרעו של עמלק נעשה מציאות של ציבור בשלימות, או שהוא מצוה המוטל על המלך, עיי"ש.

ומה שכתבנו כאן מתאים לאופן הראשון שע"י מלך נעשה שלימות בגדר של ציבור, וכן בהכרתת זרעו של עמלק שמנגד למצב של מנוחה, ובלי מנוחה חסר בשלימות הציבור.

ובעיקר הענין ששלש מצות נצטוו בכניסתם לא"י להעמיד להם מלך, ראיתי מקשים הלא משה ויהושע כבר היו מלכים.

ואיני מבין הקושיא, בגמ' לא נאמר שהמלוכה התחילה בכניסתם לארץ – אלא ש**החיוב** להעמיד מלך התחיל בכניסתם לארץ, ובחייו של יהושע לא היו צריכים לקיים מצוה זו כי הי' אז יהושע חי, אבל לאחר מותו הוטל עליהם המצוה. מיהו קשה כנ"ל למה לא השתדלו להעמיד מלך מקודם.

ואולי יש לתרץ שכל זמן שהיו השבטים נפרדים ולא התאחדו לא הי'

שייך למלוך על כולם, כי כמו שלמרות מה שיש מצוה לינשא ולפו"ר מ"מ אין חיוב זה מתחיל מיד בגיל י"ג שנעשה בר חיובא, מכיון שבכדי לינשא צריך שיהא בכחו להעמיד משפחה ולפרנסם וכו', ועד"ז בכדי להעמיד מלך צריך שהעם יהיו מאוחדים.

ד

ישוב להקושיא למה התרעם עליהם שמואל כשבקשו מלך

והנה ידוע הקושיא ששאלו הראשונים מגמ' זו על מה שהתרעם עליהם שמואל כשבקשו מלך, הלא בגמ' כאן מבואר שיש מצוה להעמיד מלך, ועיין ברמב"ם ריש הל' מלכים ששאלו בתרעומת ולא שאלו לקיים המצוה (והמקור היא הגמ' שלנו דרק הזקנים שאלו כהוגן ולא עמי הארץ).

ולכאורה יש להקשות, דמה בכך הלא זה נחשב לקיום מצוה שלא לשמה, ומדוע נחשב לחסרון כל כך.

הנה בפשטות י"ל שלאחר שכתב "ולא שאלו לקיים המצוה" הוסיף הרמב"ם "אלא לפי שמאסו בשמואל הנביא וכו'", דר"ל דאם רק שלא שאלו לקיים המצוה אי"ז גרוע מקיום מצוה שלא לשמה, אבל מאחר שהי' קשור בזה שמאסו בהנביא וה', שלא לשמה כזו גרוע.

אמנם יש להקשות לאידך גיסא, אם מאסו בשמואל ובה' כמפורש בכתוב, למה לי' להדגיש שלא שאלו לקיום המצוה, דבכלל מאתים מנה.

ויש לומר דכוונתו שעי"ז שלא בקשו מלך לקיום המצוה הי' חסר בגדר של מלך, דהם רצו מלך למלחמה אבל לא לבנות המקדש, וזהו שכתב "ולא שאלו לקיים המצוה" הכוונה גם בכדי לקיים מצות בנין המקדש, כי כל שלש מצות אלו קשורים בהדדי וכמו שהאריך כ"ק אדמו"ר לבאר ענין זה בלקו"ש שם, דשלימות של כל א' מג' מצות אלו תלויים במצות האחרות, אבל מאחר שלא הדגישו שרוצים במלך לצורך בנין המקדש, נמצא שהיו רוצים להעמיד מלך בלי שלימות גדר המלכות והי' חסר בקיום העמדת מלך, ואולי מפני זה לא הי' קיום למלכות שאול, כי שלימות כח המלך קשורה עם תפקידו לבנות בית המקדש.

ה

גדר של משיח בנוגע למקדש

וזהו הטעם שאחד מההוכחות על משיח הוא שיבנה בית המקדש במקומו כמבואר ברמב"ם הל' מלכים (פי"א ה"ד), דלכאורה למה לא מספיק מה שיכוף כל ישראל וכו' וילחום מלחמת ה' וינצח, שהרמב"ם כתב שאי"ז אלא חזקת משיח, דגם חזקת משיח הוא ודאי שהוא יהי' המשיח, דבכל התורה כולה החזקה קובעת המציאות, וכמו שאמרו שאפילו "סוקלין על החזקות".

אכן, מה שניתוסף בבנין המקדש הוא שלימות בגדר של מלכותו, שבכדי שיהא מצב העולם של ודאי משיח כותב הרמב"ם דצריך דוקא בנין המקדש – דאם לא יבנה המקדש יחסר בשלימות גדר המלכות שלו.

ובזה מדויק מה שבנוגע לחזקת משיח כותב "**שהוא** בחזקת משיח" דקאי על האדם, וכשמדבר בנוגע לודאי משיח כותב "הרי **זה** ודאי משיח", כי כאן מדברים לא אודות זהותו כמשיח, כ"א לגבי שלימות מלכותו של משיח, שהרי גם קודם שהתחיל פעולתו כמשיח כבר נקרא מלך (בהלכה ד'): "אם יעמדו מלך מבית דוד וכו'", אלא שאין זה מלכות בשלימות, וכשינצח במלחמה הרי זה דרגא ב' ונעשה מלך בשלימות יותר כי קיים מצוה הב' של מלך להכרית זרעו של עמלק, אבל השלימות במלכותו באה כשיבנה מקדש במקומו.

ו

ביאור איך מצות מינוי מלך נוהג לדורות

והנה ראיתי בס' משפט המלוכה שהקשה על הרמב"ם שכתב בספר המצות (מ"ע קע"ג) וכן ביד החזקה שמצות מינוי מלך היא מהמצות הנוהגות לדורות, והקשה הלא המלכות נמסר לדוד והוא ירושה ואיזה מצוה יש.

וכתב שכבר העיר החינוך בזה וכתב שהמצוה "להעמיד המלוכה ביד היורש וכו'" וע"ז הקשה בס' הנ"ל הלא ירושה הבן בא ממילא.

ולענ"ד נראה ליישב לפי מה שכתבנו במ"א, דאין הפירוש שהבן יורש את המלוכה של מלכות בית דוד מאביו,

אלא שיש מצוה למנות מלך מזרעו של המלך, ולאחר שנמנה בתור מלך סתם הוא יורש כח המלכות של בית דוד. ויש להאריך בזה אבל אכ"מ.

סימן כ"א

(כא, ב)

ס"ת של מלך

א

קושית הכס"מ על הרמב"ם

תנן בסנהדרין (כא, ב) "וכותב לו ס"ת לשמו", ובגמ' שם מבואר שאם הניחלו אבותיו דצריך לכתוב משלו.

והנה מהמשך הסוגיא משמע דמלך שהניחו לו אבותיו ס"ת שצריך לכתוב משלו, צריך לכתוב ב' ספרי תורה דלא כהדיוט, ועפ"ז הקשה הכס"מ שמשמע מדברי הרמב"ם הל' מלכים (פ"ג ה"א) שאם הניח לו אבותיו אי"צ לכתוב אלא ס"ת אחד, והלא כן הוא הדין גם בהדיוט, ועיי"ש שתי' שאיה"נ, דזה שעכ"פ צריך לכתוב ס"ת אחד מספיק, דרק הדיוט אם לא יסמוך על מה שהניח לו אבותיו נמצא שלא כתב שום ס"ת, אבל המלך מאחר שכותב בלא"ה שפיר יש לסמוך על מה שהניח לו אבותיו. אבל לא ביאר הטעם בזה וגם כתב שם שזה דוחק.

ובס' "מנין מצות המלך" ביארנו שלפי דיוק לשון הרמב"ם במנין המצות שלו (שבריש ספר היד) מיושב, שכתב: "מצוה יח: לכתוב המלך ס"ת לעצמו יתר על האחד של כל אדם עד שיהי' לו שתי תורות שנ' וכתב לו את משנה התורה".

דלפי משמעות דברי הרמב"ם יוצא שיש ב' דינים בכתיבת ס"ת של מלך: א' שצריך שיהי' לו ב' ס"ת, דבדין זה אין נוגע אם כתבו או הניחו לו אבותיו כיון דהעיקר מצד בחינה זו שיהי' לו, דהיינו הנפעל ולא הפועל, ב' יש עוד דיוק שהס"ת שהוא

בשבילו יהא **כתוב** לו שנא' **וכתב** לו את משנה התורה, והיינו שהס"ת שמביאו לידי קיום המצוה של "**משנה** תורה" יהא ע"י כתיבה. ואיה"נ גם הדיוט יש לו חיוב לכתוב ס"ת ואינו יוצא בירושה, אבל המלך שפיר יכול לקיים החיוב של הדיוט בס"ת שכותב לעצמו, דהכי משום שהוא מלך אינו יכול לקיים מצות כתיבת ס"ת בזה שהוא כותב לשם מלך, אלא שזה לא יספיק בעבורו מכיון שנשאר לו חיוב ש"יהיו לו **שתי** תורות", דזה שפיר מקיים גם כשירש ס"ת הראשון מאבותיו, דמ"מ יש לו עכשיו ב' תורות.

ב

ישוב סדר המצות במנין המצות

ובזה יש ליישב גם סדר המצות במנין המצות ובספר היד, דהנה כתיבת ב' ס"ת למלך נמנה כב' מצות נפרדות במנין התרי"ג לדעת הרמב"ם, וכשמונה אותם במנין המצות שלו מנה תחילה מצות ס"ת של הדיוט ואח"כ ס"ת של מלך, וכן בהל' ס"ת, ודלא כבספר המצות שכתבם כסדר שהם מופיעים בתורה.

ובפי' הרב קאפח לספר הי"ד ביאר דכותבם כאן לפי סדר חיובם, שמתחילה כותב ס"ת כשהוא הדיוט, ואח"כ כשנעשה מלך כותב עוד ס"ת.

אלא שביאור זה יותר מרווח בנוגע לספר הי"ד ששם בהל' ס"ת הרי עיקר הדיון הוא בהל' ס"ת הכללי וס"ת של מלך מבואר שם בדרך טפל, ולכן הקדים דין ס"ת הכללי, אבל במנין המצות המצוה שקדם לכתיבת ס"ת היא מצות הקהל, ומסתבר שאחר מצות הקהל שקריאת התורה היא ע"י המלך, יבוא מצות כתיבת ס"ת של מלך, דב' המצות של הקהל ושל ס"ת של מלך קשורים עם קריאת ומצות המלך – ולפ"ז עדיין צע"ק מה ששינה מהסדר שבספהמ"צ.

דלפי מה שנתבאר מיושב, דבזה רוצה להדגיש שהס"ת של המלך הוא הוספה "שיהיו לו שני תורות", ולא שהוא מצוה בפ"ע, דאז הי' חיוב לכתוב ב' תורות ולא הי' יוצא בירושה מכיון שבשתי תורות כתוב הלשון דכתיבה, אבל עכשיו הס"ת השני של מלך עיקר מצותו הוא

שיהי' לו ב' תורות ולא שיכתוב ב' תורות דמספיק מה שא' מן התורות כבר נכתב. ואף שאין דרכו במנין המצות להביא הלכות פרטיות י"ל דאי"ז הלכה פרטית כ"א הגדרת עיקר מצות כתיבת ס"ת של מלך שהוא בכדי שיהי' לו ב' תורות.

ג

נפקא מינא להלכה

ולפ"ד יוצא שהס"ת של המלך צ"ל ס"ת שלם, ולא כמו דס"ל לכמה ראשונים (הובאו בהערות לספהמ"צ מהדורת הר"ח העליר), אלא שהס"ת צ"ל באותו גדר של הס"ת של ההדיוט כנ"ל. וגם זה משמיענו ע"י שהקדים לכתוב ס"ת של הדיוט, דאם הי' מקדים ס"ת של מלך כבספהמ"צ אז הי' קס"ד שאין הס"ת צ"ל שלימה, דאינו באותו הגדר של ס"ת של הדיוט וכמו דס"ל שאר הראשונים, לזה קמ"ל שהיא הס"ת הב' כנ"ל שהיא בדומה לס"ת של הדיוט.

ועוד נפק"מ לדינא מדיוק לשונו כאן "עד שיהיו לו שתי תורות", דבזה נפשט מה שיש להסתפק אם כבר קיים המלך מצותו שכתב ב' ס"ת, ואח"כ נאבד הס"ת של הדיוט, לפי השיטות דס"ל דס"ת של הדיוט גם אם אבד לא ביטל המצוה (דלא כשיטת התורת חיים בסנהדרין), דאכתי יש להסתפק אם קיים המלך מצותו, שהרי מצות כתיבת ס"ת של הדיוט כבר קיים בשלימות, וגם יש לו ס"ת שיוכל לקרוא בו כל ימי חייו.

[ואין לפשוט ממה שכתב הרמב"ם שם "או שאבד" שצריך לכתוב ב' ס"ת, דשם מיירי בספר תורה שירש לאחר שמלך, נמצא שאין לו אפי' ס"ת אחד, אבל הספק שלנו הוא אם הי' לו ס"ת של הדיוט ואבד, דמצד גדר של ס"ת של יחיד כבר קיים המצוה, וגם כתב ס"ת א' לשם מלך, דיתכן שאין לו חיוב לכתוב ב' ס"ת].

דלפי"ד נפשט השאלה, שבודאי לא יצא י"ח, כיון שהחיוב "שיהי' לו שתי תורות" שמלבד החיוב לכתוב לו ס"ת לשם מלך צריך **שיהי'** לו ב' תורות, לא שיכתוב ב' תורות כנ"ל, ומכיון שעכשיו אין לו אלא תורת אחת, חסר אצלו בקיום ענין "משנה תורה".

ומצאתי בשו"ת מחנה חיים (ח"א סי' ח') שכתב להיפך, עיי"ש.

ונראה שלפי דברינו מדוייק מה שהס"ת שכתב כשהוא הדיוט נשאר בבית גנזיו, מהי הדיוק בזה, וכי לא יוכל להשתמש בו, ומדוע צריך גניזה.

אולם לפי דברינו י"ל שאין הדיוק בזה שמוכרח לגונזו, אלא גם אם יגנזו אותו ולא יבוא לידי קיום "ולמדה את בנ"י" שלא תקויים בו מטרת מצות כתיבת ס"ת של הדיוט, דאי"ז חסרון, דמצות כתיבת ס"ת של הדיוט שפיר מקיים בס"ת של מלך ג"כ, אלא שמצד החיוב של "משנה תורה", שצריך "שיהיו לו ב' תורות" מוכרח שיהא לו, לו יהא בבית גנזיו, עוד ס"ת, וזה מספיק כיון דאכתי יש לו ב' תורות.

אלא שלכאורה עומד לנגדינו דברי הרמב"ם בעצמו בהל' מלכים (ריש פ"ג) שכתב ש"אם לא הניחו לו אבותיו ספר או שאבד כותב שני ס"ת אחד מניחו בבית גנזיו שהוא מצווה בו ככל אחד מישראל והשני לא יזח מלפניו", הרי שהס"ת שמניח בבית גנזיו הוא הס"ת שמקיים בו מצות כתיבת ס"ת של הדיוט – ולכאורה זה סתירה לדברינו שהס"ת של המלך יוכל לקיים בו מצות כתיבת ס"ת של הדיוט.

אכן נלענ"ד שבאמת אין מזה סתירה, דהתינח אם ירש ס"ת דלא קיים מצות כתיבת ס"ת של הדיוט בס"ת זה, דאז שפיר יש לו לקיים מצות כתיבת ס"ת של הדיוט בזו של המלך, אבל כשכבר נצרך לכתוב ב' ס"ת, הרי החיוב של הדיוט חל עליו מקודם, ואז הוא מחוייב לכותבו מדין כתיבת ס"ת של הדיוט, דעדיין אינו יכול לקיים בו המצוה של כתיבת ס"ת של מלך, דאי"ז ס"ת הב', ונמצא שכבר קיים המצוה בו, רק כשלא קיים המצוה של הדיוט בס"ת שירשו, דאז כשכותב ס"ת של מלך הרי בזה מקיים ב' מצוות ביחד. (ומה שמניחו בבית גנזיו ואינו יכול להשתמש בו, אי"ז מגרע כיון שיש לו עכ"פ ס"ת אחר שיוכל לקרוא בו).

ד

ישוב לקושיית ה"מחנה חיים"

ואולי יש ליישב בזה עוד דיוק בלשון הרמב"ם שם, שכתב כנ"ל "מניחו בבית גנזיו שהוא מצווה בו ככל אחד מישראל" – דהקשה בשו"ת מחנה חיים (שם) שהי' לו להפוך הסדר ולכתוב מקודם "שהוא מצווה בו ככל ישראל מניחו בבית גנזיו" – ואולם לפ"ד י"ל שאמנם מצד החיוב של הדיוט לעצמו לא הי' מניחו בבית גנזיו, דס"ת של הדיוט צריכים לקרוא בו, אלא שמכיון שיש לו ס"ת שני שקורא בו בכל הזדמנות (ועי' בצפע"נ הל' ס"ת פ"ז ה"ב שמוכרח ללמוד דוקא בס"ת של מלך), שוב אין לו צורך לקיים ה"ולמדה" בס"ת של הדיוט.

ועי' בלקו"ש (חכ"ג ע' 18 הערה 19, נעתק ב"חידושים וביאורים בש"ס" ח"ג) שהקשה כ"ק אדמו"ר מה שמלך מניח הס"ת שכתב מדין הדיוט בבית גנזיו, דאיך מקיים בזה מטרת הכתיבה שהיא "ולמדה" והניח בצע"ג.

ולכאורה לפי דברינו יש ליישב לו בדוחק, שהכוונה שמניחו בבית גנזיו אינו מגרע קיום מצות כתיבת ס"ת שכנ"ל יכול לקיימה בס"ת שכותב מדין מלך, דבזה שפיר מקיים גם המצוה של כתיבה להדיוט כנ"ל אם יהא לו צורך מכיון שעכשיו אינו משתמש בו דמוכרח ללמוד מס"ת השני שנכתב לשם מלך. ובזה שמניח הס"ת הראשון בבית גנזיו אי"ז חסרון בקיום שום מצוה, דהכי נימא שאם הדיוט יש לו ב' ס"ת וא' מניחו בבית גנזיו וכיו"ב, שאינו מקיים או שמבטל מצות כתיבת ס"ת, דפשוט שאין בזה איסור מכיון שמקיים המצוה בס"ת השני, ועדיין צ"ע.

[ומלבד שתי' זה דחוק קשה עוד קושיית כ"ק אדמו"ר הב' שם: "הרי יש לו ס"ת קודם שנעשה מלך וכתבה ע"מ ללמדה וכו', וכשעולה למלוכה – כותב שני' לשם ס"ת דמלך והראשונה מניחה בבית גנזיו"].

ה

הערה מדין דאין עושין מצות חבילות חבילות

ובעיקר החידוש שכתבנו, שהס"ת הב' שכותב לאחר שירש ס"ת הראשון מאבותיו, שמקיים בס"ת זה

השני בין מצות של כתיבת ס"ת של הדיוט ובין זה של מלך, לכאורה יש להעיר בזה מהכלל ד"אין עושין מצוות חבילות חבילות".

ויש לומר דבכל מקום שאמרו "אין עושין מצות חבילות חבילות" יש לו לחלק המצוות לב' פעמים, כגון שלא ישקה לב' סוטות כאחת (סוטה ח, א), דשם הרי יש ב' מצוות נפרדות, ואסור לצרפם ביחד דזה מורה שרוצה לפרוק מעליו המצוה אם יצרפם ביחד, או להגיד הבדלה על הכוס שברך עליו ברהמ"ז כמבואר בפסחים (קב, ב) דשם הרי יש כאן ב' מצוות נפרדות ולמה יקיימם בכוס א' אם לא שרוצה לפרק מעליו פעולת המצוה,

אבל כאן הרי מיד שקיים המצוה של כתיבת התורה של מלך הרי שיש לו ס"ת, וקיים המצוה של הדיוט ג"כ, דמה שנתחדש במלך אין זה הכתיבה של הס"ת, אלא שיהי' ב' ס"ת, ולכן אף שכבר כתב ס"ת כשהי' הדיוט דמ"מ צריך שיכתוב ס"ת שני, לא מפני שצריך עוד ס"ת שיכתב לשם מלך, אלא שצריך שיהי' לו ב' ס"ת. ודו"ק.

אחר כותבי כל זה מצאתי שבעיקר נקודת התירוץ לקושיית הכס"מ והחידוש שבס"ת שכותב לשם מלך מקיים בזה גם מצות כתיבת ס"ת של הדיוט, כבר הובא בס' עמק ברכה.

סימן כ"ב

(כב, א)

פילגשו של מלך

א

חילוק האו"ש בין אלמנתו של מלך לשרביטו

איתא בגמ' (כב, א) דאבישג מותרת לשלמה.

ובס' אור שמח על הרמב"ם הביא שהרמב"ם בפירוש המשניות פוסק כר' יהודה דמלך נושא אלמנתו של מלך, והראי' שלו הוא מזה שאבישג מותרת לשלמה, ואע"ג שהגמ' קאמר דמותרת משום דמלך משתמש בשרביטו של מלך, הרמב"ם לא מחלק בין שרביטו לאלמנותו.

אמנם ביד חזקה (הל' מלכים פ"ב ה"ב) חזר בו הרמב"ם וכותב דשרביטו שאני דאפי' רבנן דפליגי אר"י באלמנתו של מלך מ"מ אבישג היתה מותרת משום שלא היתה אשתו של דוד.

ונסתפק האו"ש אם פילגשו של מלך מותר למלך אחר.

וראיתי במי שכתב שספק זה תלוי במחלוקת הראשונים אי אבישג היתה פילגש, שמדברי המאירי נראה שאבישג היתה פילגש, והיתה מותרת לשלמה, דהוי כשרביטו של מלך, אמנם ממה שהוכיח הכס"מ מזה שלא נשא אותה לפילגש ש"מ דגם פילגשים הן מן המנין י"ח שהותר למלך, ולא הי' יכול דוד ליקח אותה

לפילגש, הרי אפשר שגם אסורה למלך אחר מכיון שהוי כמו אשה.

ולכן הרמב"ם דסבר דפילגשים מן המנין בע"כ ס"ל דאבישג לא היתה פילגש אין ראי' דפילגש של מלך מותר למלך אחר.

אמנם מסתבר שממה שהרמב"ם פסק דפילגשים שלא בכתובה ובלא קידושין, שהיא כמו שרביטו של מלך דמותרת למלך אחר, שהרי אין בה שום ענין של אישות השייך בכל נשים.

ב

ספק הנ"ל לשיטת הצ"צ

אמנם בשו"ת הצ"צ (אבהע"ז ח"א סי' קל"ח) הוכיח דגם פילגש צריכה גט מסוגיין שהרי אמרו "כמה קשין גירושין שהרי לדוד התירו לו לייחד ולא התירו לו לגרש, ולשון גירושין משמע גט, וא"כ כיון די"ח הם עם הפילגשים וע"ז אומר קשין גרושין מוכרח דגם פלגש אינה קונה את עצמה להיות מותרת לעלמא אלא ע"י גט".

וביאר שאף שפילגש אין לה קידושין, מ"מ: "כיון שהיתה מיוחדת לו איך תצא ממנו בכדי, זה אי אפשר", ושוב ביאר שאף שמה שתצא ממנו בזנות היינו משום מראית עין כשיטת התוס' בגיטין, ואם הפילגש היתה מזנה לא היו לוקחים אותה חזרה, ה"נ דצריכה גט. ומשמע שזה הוא רק מדרבנן.

עוד הביא שם מהדין דליכא מידעם דלב"נ אסור ולישראל מותר. ולכן הצריך גט לכתחילה עכ"פ עיי"ש בארוכה.

דלפ"ז הגדר של פלגש אינה כמו אשה וגם אינה כמו שרביטו של מלך, ועדיין יש להסתפק אם מותרת למלך אחר.

ג

חידוש שלהרמב"ם הוי קידושין גמורים

וראיתי בס' משפט המלוכה שהביא ביאור בדעת הרמב"ם דאף שפלגש אין לה קידושין, מ"מ מתקדשת מדין שפחה וכמו ביעוד, דבפרשת המלך מבואר שהמלך יכול ליקח הבנות לרקחות וכו', ולכן ס"ל להרמב"ם

דלהדיוט אסור מכיון שאין לו הכח להשתעבד באשה.

דלפ"ז מסתבר דפלגש הוי כמו אשתו של מלך דלרבנן דפליגי אר' יהודה אסורה למלך אחר.

ד

חידוש בגדר של מלך

ואולי יש לחדש, דגדר של פלגש הוא כמו אשה קודם מ"ת, דניתנה תורה ונתחדשה הלכה, דנישואין באופן כזה אסור, וצריך דוקא אירוסין וכתובה.

אך מצינו שמלך יש לו דינים מיוחדים כמו בב"נ, שיכול לגזור מיתה ואי"צ לראי' ברורה, אפי' בלי התראה או אפי' בע"א (או ברוצח או גם בשאר עבירות כמו ששקו"ט בזה ואכ"מ) כמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' מלכים ה"י), וכמו שהאריך הר"ן בדרשותיו בארוכה, שיש דינים מיוחדים למלך.

והנה משמע מדברי רש"י בגיטין (ט, ב) שהדין של דינא דמלכותא דינא הוא מזה שב"נ מצווין על הדינים, (עי' אבן האזל הל' נזקי ממון פ"ח ה"ה ד"ה והנראה), נמצא שיש דינים שחייבים בני ישראל מצד הגדרים שהיו קודם מ"ת, וי"ל שזהו הגדר של ליכא מידעם דלישראל שרי ולב"נ אסור (להלן נט, א).

וזה שיש למלך הכח למשול באופן שכלל ישראל אין לו כח זה מעצמם, נלקח מגדרי בני נח שהיו נוהגים קודם מ"ת.

ונראה שהיסוד לסברא זו הוא מה שכתב בס' שם משמואל בשם הרה"ק רמ"מ מקאצק נ"ע שהטעם שמלכות בית דוד הוצרך לצאת מעמון ומואב, כי ענין המלוכה ושררה לא הי' נמצא בישראל והיו צריכין ליקח זאת מעמין ומואב, וביאר שם בשם משמואל כל ענין של התנשאות לא הי' שייך בכלל ישראל.[9]

---

[9] **והשם משמואל ביאר שאצל כלל ישראל כולם שוים , ומשרע"ה שהי' מלך, מפני שהוא הי' שקול ככל עם ישראל (ויש לומר שזה הי' באמת טענת קורח, שאין שייך מלוכה בבני ישראל, ולא הבין ששאני משרע"ה, ועוד יש להוסיף לפי דרכו של השם משמואל, שאולי משרע"ה לקח ענין השררה מבית פרעה וממדין. ויש להעיר ממדחז"ל דגם אברהם הי' מלך.**

דלפי זה יש לומר שלא רק שלקחו את מושג של מלוכה מעמון ומואב אלא שנשארו גם כמה מגדרי המלך כמו שהי' קודם מ"ת אצל ב"נ, אלא שניתוספו דינים שלא היו אצל מלכים וגם הדיוטות כמו כתיבת ב' ספרי תורה, ולא ירבה לו נשים וכו' בכדי למנוע הליכה בדרכי מלכי עכו"ם ולהסיר את לבבם, מאחר שכל כח המלוכה והתנשאות הוא דבר זר אצל ישראל.

ולכן כשביקשו מלך ככל הגוים מה שנחשב לחסרון הוא שמאסו בשמואל ובה' (כמ"ש הרמב"ם בריש הל' מלכים – דעצם הבקשה למלך ללחום מלחמותיהם לא הי' בעצמו חסרון, דזה באמת א' מתפקידי המלך כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים סוף פ"ד מהל' מלכים: "שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמה וכו'" ועיין מה שכתבנו למעלה בסימן י"ט.

ועפ"ז יש לחדש דגם זה שלהרמב"ם המלך מותר ליקח פלגש נובע מזה שנשאר אצלו כמה ענינים שלפני מ"ת, שמספיק מה שמיחד אשה ואין כאן צורך בקידושין, ולכן הדיוט אסור כי ניתנה תורה ונתחדשה הלכה דאין היתר ליקח אשה בלי קידושין וכתובה.

ועפ"ז יש לומר שפלגשו של מלך הוא ממש כמו אשה, דאצלו אי"צ לקידושין, אבל מ"מ היא אשה גמורה ואין היתר למלך אחר להשתמש בה ואי"ז כמו שרביט המלך.

ובאמת מה שביארנו יסוד הדברים הוא בשו"ת הריב"ש (סי' שצ"ח) דההיתר למלך ליקח פילגש הוא ממה

ובעיקר ענין זה שמלכות נלקח ממואב לענ"ד יש צורך להוסיף בהסברת הדברים כי בהשקפה הראשונה הדברים מרפסין איגרא, לומר שכח של התנשאות, דבא ממלכותו של הקב"ה, הוצרך לעבור דרך מואב תכלית הטומאה והקליפה.

ונראה לבאר לפי המבואר בחסידות כי כח המלכות היא מושרשת הכי עמוק בנפש האדם וצריכים השתדלות גדולה לעוררה, וכמו במלכותא דרקיע שבר"ה צריכים להשתדלות מיוחדת לעורר כח מלכותו ית'. דעכשיו יש לומר שמה שהתעורר כח המלוכה בישראל היא הכח המלוכה שנמצא במואב ולא שכח זה בא ממקום טומאה. ועוד יש להאריך בזה ואכ"מ.

שכתוב בפרשת המלך ואת בנותיכם יקח, וכיון שיש למלך נשים ופילגשים כרצונו לא נחשב לזונה שהרי מחוקי המלוכה הוא.

אמנם דבריו מבוארים ומוארים אם נימא כמו שביארנו דנשאר בו דיני וגדרי ב"נ בכמה ענינים.

ה

דין פילגש בששה חדשים של מרידת אבשלום

וראיתי במי שנסתפק איך הי' הדין באותו ששה חדשים שברח דוד מאבשלום, ולפי הירושלמי בהוריות (פ"ג ה"ב) הי' מתכפר בשעירה כהדיוט ונפקע ממנו דין מלך, אי הותר לו לבוא על הפילגשים שלו.

דלפי מה שביארנו יתכן שאז נפקע ממנו כח המלוכה ונשאר כמו הדיוט ואסור בפלגש.

ונראה להוכיח דרק לגבי הדין דנתכפר בשעיר כהדיוט, נפקע ממנו כח המלוכה, אבל לגבי דיני פילגשים לא, דהנה בבמדרש אמרו שאחיתופל התיר גילוי עריות במה שעשה שאבשלום יבא על פילגשי אביו, והלא כשאבשלום מרד באביו לא הי' על אביו גדר של מלך ושוב אין הפילגשים קנויות לו, דבדיני ב"נ מה שמשלח האשה הרי זה גירושין, וה"נ מה שנסתלק מכח המלכות שלו הוי כמו גירושין, ואם נימא כן הלא אבשלום לא עבר על גילוי עריות, רק שנשתמש בשרביטו של מלך.

אשר מזה מוכח דנשאר כח המלוכה לענין זה. ועיין שו"ת אבני נזר (יו"ד סי' שי"ב אות כ"ז בהגהה) שהא דאיתא בירושלמי לאו למימרא דאז לא הי' לו דין מלך כלל, אלא הכוונה מאחר דדין שעיר תלוי ב"מי שאין לו על גבו אלא ה' אלקיו", ועיי"ש ובכלי חמדה (פרשת ראה), אבל בשאר דברים נשאר לו דין מלך.

אשר לפי מה שביארנו יש לנו עוד ראי' מזה שאחיתופל התיר גילוי עריות.

ו

ישוב לקושיא מבת פרעה

וביסוד דברינו יש ליישב גם מה שביבמות (עו, ב) איתא ששלמה גייר

בת פרעה ולא הי' חייב משום מצרית ראשונה שלא נשאה, וברש"י שלזנות נתכוין ולא לאישות, וראיתי מקשים הלא להרמב"ם פנוי הבא על הפנוי' לוקה, ואיך הותר לשלמה לבוא על בת פרעה בלא קידושין, וצ"ל להרמב"ם שהיא היתה פילגש, אבל לפ"ז תקשי שלהרמב"ם הלא פילגש הוי אישות גמורה בלא קידושין, והדרא הקושיא למקומה הלא אסור לישא אשה מצרית.

אולם לפי מה שביארנו שחידוש התורה דמלך נשארו דיני ב"נ לגבי אישות, הלא איסור נישואים עם מצרית היא מגדרי נישואין שלאחר מ"ת, ואילו מה שלקח בת פרעה הוא היתר שנשאר מקודם מ"ת.

ובזה מובן מה שהתירו לדוד איסור יחוד, שגם לבא על אבישג הותר לו בלי קידושין אי לאו האיסור על המלך ליקח יותר לי"ח נשים, הרי שמצד גדרי ב"נ שנשאר אין איסור אפילו לבוא עלי', כש"כ שאין איסור דרבנן של פנוי', אלא שמצד גדרי המלך שלאחר מ"ת שאסור להוסיף על י"ח נשים, ע"ז אפשר לומר שלא גזרו חכמים איסור יחוד.

(סימן כ"ג)

כג, א

אין העדים חותמין על השטר אא"כ יודעין מי חותם עמהן

א

ג' קושיות

איתא בגמ' (כג, א) "וחכ"א שני דיינין בוררין להן עוד אחד, נימא בדר"י א"ר קמיפלגי דאר"י א"ר אין העדים חותמין על השטר אלא א"כ יודעין מי חותם עמהן וכו', לא דכולי עלמא אית להו דר"י א"ר ודעת הדיינין כ"ע לא פליגי דבעינן, כי פליגי דעת בעלי דינין ר"מ וכו' בעינן ורבנן סברי וכו' לא בעינן וכו', תניא נמי הכי כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין לא היו חותמין על השטר אלא אם כן יודעין מי חותם עמהן, ולא היו יושבין בדין אא"כ יודעין מי יושב עמהן, ולא היו נכנסין בסעודה אא"כ יודעין מי מיסב עמהן".

ופירש"י: "אא"כ יודעין מי חותם עמהן שמא יחתמו עמהם עד אחד פסול ומבטל עדות כולם, ונמצאו אלו בושים, ורבנן אית להו דרב יהודה, הלכך דעת הדיינין בעינן שיבררו מי ישב עמהם אדם הגון, ואין נכנסין לסעודה כו' שגנאי הוא לתלמידי חכמים לישב אצל עם הארץ בסעודה".

והקשו המפרשים איזה דמיון יש בין הלכות של עדות ודין, שיש זכות מעיקר הדין לתובע ששאר העדים

והדיינים יהיו הגונים, להא דלא ישבו בסעודה אא"כ יודעין שאין שם עם הארץ, דזה רק מדת חסידות השייך לנקיי הדעת.

ועוד קשה למה תלו זה בבושה, הלא מעיקר הדין צריכים לחשש שהמשפט לא יהי' כהלכה מחמת פסולי עדות, או שלא ירגישו פסולו ויוציאו ממון שלא כדין.

ועוד ראיתי מקשים, הלא בגמ' ברכות (מג, ב) איתא דהוא גנאי לכל ת"ח לישב אצל ע"ה בסעודה, ומהי הדיוק כאן נקיי הדעת.

ב

ישוב להקושיות

ונראה ליישב, דהנה בפשטות מלשון הברייתא דקתני "נקיי הדעת" משמע שמעיקר הדין אין לחשוש כי יש לכל ישראל חזקת כשרות, ואפשר שאין זה נכון שלא לקבל עד או דיין ולחשוש שאינו כשר, אלא שנקיי הדעת בירושלים שנזהרין גם בענין סעודה יש להם היתר למנוע לישב בדין עד שידעו מי הם, ויש לכל א' לומר שהוא מנקיי הדעת, ויכול לומר שלא ישב בדין או שלא יחתום עד שידע עם מי יחתום או ישב, אבל אינו יכול לומר שחושש שתתבטל הדין, כי זה נגד חזקת כשרות, ומכיון שהתורה לא חששה איך הוא חושש, אלא שחושש משום בושה, כי זה תלוי בהרגש האדם.

ולכן כתב רש"י רק שיהי' בושה, דאין יסוד לחשוש שיפסלו ויגרום לעיוות הדין, רק לנקיי הדעת שיכולין לבוא לידי בושה, כי הם נזהרין כ"כ גם בסעודה שלא לישב אצל עם הארץ, להם דוקא יש למנוע לישב עד שידעו עם מי הם יושבין, ולכן כל דיין יכול לומר שהוא מאותם שיתביישו.

ובזה מיושב מה שלא הביא שגנאי לכל ת"ח לישב אצל ע"ה בסעודה – דשם מיירי שיודע שיש שם ע"ה, הנה כל ת"ח אינו רשאי לבייש את עצמו לישב אצלו, אבל כאן מיירי שאינו יודע, ויש לכל אחד חזקת כשרות, אבל מצד זה שהם נקיי הדעת יש להם למנוע לישב גם אם אינו יודע.

והחידוש כאן הוא דגם מי שאינו ת"ח, מ"מ יכול לומר שהוא מנקיי

הדעת שאינו רוצה להתבזות גם בספק, ולהעיר מהמשנה בברכות (פ"ב מ"ח) שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול, אבל כאן יש לכל אדם ליטול את השם, ואדרבה יש ענין להחמיר כאן, אף שלא יהא איסור בדבר.

ובמה שנתבאר בדעת רש"י (ואולי גם בדעת הרמב"ם) יש ליישב קושיית הר"ן, דבגיטין (י, ב) מבואר דעידי הגט אין חותמין זה בלא זה, משמע דבשאר שטרות שפיר לא מיפסל.

דלפי מה שנתבאר הרי אין כאן איסור רק מי שהוא בגדר של נקיי הדעת בירושלים יש לו להחמיר ולא לחתום אם לא ידע מי העד האחר.

אבל לפ"ז יש להסתפק אם יודעין שהדיין יושב עם הארצים בסעודה ואינו חושש לבושה, אם יכול לפסול עוד דיין שלא ישב עמו, שהרי ברור שאינו מנקיי הדעת.

ואולי יש לומר, דיתכן שיש דרגות בבושה, ויכול לומר שלמרות שאינו מתבייש כשישב אצל עם הארץ בסעודה, אבל לישב אצל דיין שאינו הגון שיש מקום שתתבטל הדין, ושזה יגרום שיאמרו עליו שגם הוא אינו דיין הגון, בושה כזה שאני, וזה יכול כל אחד לומר.

ג

שיטת הרמב"ם

אכן הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב הי"ד) כותב ש"אסור לאדם חכם לישב בדין עד שידע עם מי ישב, שמא יצטרף עם אנשים שאינם הגונים, ונמצא בכלל קשר בוגדים, לא בכלל ב"ד", וכ"כ הטור (סי' ג'), אכן מסוגיין משמע שהוא רק היתר שכל אחד **יכול** לומר שהוא מנקיי הדעת וכמו שביארנו שיטת רש"י, וכאן כותב שהוא איסור גמור.

אמנם הב"ח (חו"מ סי' ז' סי"ד) הקשה שהרמב"ם סתר את עצמו שלהלן (פכ"ב ה"י) כתב: "דיין שהוא יודע בחברו שהוא גזלן או רשע אסור להצטרף עמו שנאמר מדבר שקר תרחק, וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין אין יושבין בדין עד שידעו עם מי הם", משמע דליכא איסור אא"כ יודע שהוא גזלן, ורק נקיי הדעת מחמירין על עצמן מן

הסתם. וכן הוא בטור (סי' ז') ונמצא שגם הטור סותר את עצמו.

והב"ח מתרץ דבסי' ג' מיירי הטור (וכן הרמב"ם) באדם מובהק בחכמה, ובסי' ז' מיירי בסתם דיין.

נמצא שבגמ' שלנו דמיירי בסתם דיין אין כאן איסור, וליכא סתירה מדברי הרמב"ם למה שנתבאר, ועיין בתומים ובשו"ת שבות יעקב הובא בפתחי תשובה שתירצו באופנים אחרים.

סימן כ"ד

(כד, ב)

משחק בקוביא אי הוי אסמכתא

א

קושיא מהדין דתלוהו וזבן

תנן (כד, ב): "ואלו הן הפסולין המשחק בקוביא וכו'", ובגמ': "משחק בקוביא מאי קעביד, אמר רמי בר חמא משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא וכו'".

ופירש"י "דאינו נותן לו מדעתו אלא סומך על דבר שאינו משום דסבור שהוא יכול לנצח, ומשו"ה הו"ל כעין גזילה ביד השני".

ויש להקשות הלא לא גרע ממי שמוכר ביתו משום דחקו שצריך לממון, שמה שמוכר אינו ברצון גמור, אבל מ"מ מאחר שצריך לממון גמר ומקני, ומשו"ז גם תלוהו וזבין זביני' זביני כמבואר בבבא בתרא (מז, ב), ועיי"ש דמבאר, "מ"ט כל דמזבין אינשי אי לאו דאניס לא הוה מזבין ואפ"ה זביני' זביני", ומקשי "ודילמא שאני אונסא דנפשי' מאונסא דאחריני", ומסיק: "סברא הוא, אגב אונסי' גמר ומקני". א"כ ה"נ אגב מה שאם לא יתן המעות שהסכים לא יכול להרויח בהזדמנות אחרות גמר ומקני.

ובפשטות יש לחלק דשם מקבל הדמים כמו שפירש"י (שם), דאיכא תרתי, אונס ודמי, משא"כ הכא אינו מקבל שום דבר בהווה, אבל אם הדבר תלוי בסברא יש לעיין מהי הסברא לחלק, הלא מצד אונס

שהבטיח לשלם וגם מה שבעתיד ירויח גמר ומקני.

כדי להבין החילוק יש להקדים ביאור הגדר של תלוה וזבין דזביני' זביני':

ב

ג' דרגות ברצון

דהנה יש להבחין ג' דרגות ברצון:

א' יש מי שחפץ לעשות קנין לקנות בית, שאף שנותן ממון הרי הוא עושה זאת בחפץ ובשמחה וטוב לבב, כי מה שצרך לשלם, הלא זהו כל מעלת הכסף שיכול לשלם בשביל דברים הנצרכים. עיין בשו"ת הצ"צ אבהע"ז ח"ב סי' רס"ג שמחלק בין "חפץ" ל"רצון", דחפץ הוא דבר שמתענג בו, [ובכ"מ בספרי חסידות מבואר דחפץ הוא פנימיות הרצון ותענוג].

ב' יש רצון שבאמת הי' רוצה שלא יהא צריך למכור ביתו, כי בזה הוא מפסיד דבר שרוצה בו אלא משום אונסא גמר ומקני, דאונסא מהווה רצון, אבל זה רצון קלוש, אבל ביחד עם הממון שמקבל הוי זה רצון חזק, ואף שאינו דומה לחפץ ממש, מ"מ יש איזה שמץ של רצון מלבד מה שעושה מחמת הכרח.

ג' יש רצון אם אינו מקבל דבר ממשות עכשיו אבל משום אונס מוכרח לתת הדבר למישהו אחר, הנה בזה לא מספיק רצון זה שיהא קנין, כי הרצון הוא רק על הקנין ולא על עצם המכירה. בשלמא אם הי' מקבל כסף בשביל מה שמוכר ביתו, אז לא רק שיש רצון על הקנין אלא שגם רוצה בהכסף. דלא איכפת לו אם אי"ז חפץ, התנאי היחידי הוא שרצה בכל חלקי המכירה, רוצה בהקנין ורוצה לקבל המעות, דאז הרצון לא נולדה רק מאונס, הוא מרוצה מה שמקבל הכסף.

ולכן בנדו"ד, מה שנותן הכסף שהפסיד במשחק בקוביא, אמת הדבר שמרוצה בנתינת המעות מצד האונס, אבל ליכא שום דבר המקבל עכשיו שיהא קרוב לענין של חפץ, ומה שבעתיד הוא ירויח, הנה זהו האונס שמרוצה לתת, אבל חוץ מזה צריך גם לקבל איזה דבר ממשית.

ובאותיות פשוטות יותר: בתלוהו וזבין יש אונס על המכירה, אבל אינו

מפסיד כלום, כי הוא מקבל הכסף, אבל כאן הוא רק מפסיד, והא דיכול להרויח אחר זמן זהו האונס שמכריחו לתת הכסף, אבל אי"ז משנה זה שהפסיד.

ג

ביאור שיטת רב ששת

אמנם רב ששת פליג כאן וס"ל דלא שייך אסמכתא, ואפשר לומר שרב ששת ס"ל כחילוקו של הגמ' בבבא בתרא (שם) שמחלק בין אונסא דנפשי' מאונסא דאחריני, וס"ל דאונסא דנפשי' אי"צ שיקבל דמים, כמו אם יודע שיש רוצח ובכדי שירצה אותו שלא יהרוג אותו בא אצלו ונותן לו ביתו דגם זה מקרי רצון מפני שמסר מעצמו, רק באונסי דאחריני צריך גם שיקבל דמים, אבל באונסא דנפשי' הרי הוא התחיל כל הענין והכניס עצמו למצב של אונס, וזה נחשב כרצון גמור שאי"כ גזילה.

וזהו שכתב רש"י שגמר ואקני, שהוא מרצונו הטוב בלי שום אונס מאניש אחריני, אקני מספיקא, ואין כאן גזל.

ובאמת יש להוכיח כן מהגמ' בגיטין (נה, ב) בסיקריקין דקאמר "כיון דקטלי אגב אונסי' גמר ומקני", ופירש"י (ד"ה לא הי' וד"ה לקטלוהו) שאגב אונסו נותן הבעלים לאנס את בקרקע פדיון נפשו כדי שלא ימיתנו ומקנה לו בלב שלם וקיי"ל תלוהו וזבין זביני' זביני,

והקשו הראשונים הרי בבבא בתרא (שם) מבואר שרק כשהאנס נותן מעות גמר בעל הקרקע ומקני לו, והסיקריקון הרי נוטל את הקרקע בלא מעות. והראשונים כתבו כמה תירוצים ע"ז.

ובשו"ת הריב"ש מחלק דשם הבעלים נותן לו את הקרקע בפדיון נפשו ואמר לו שא קרקע זו והניחני, אבל כאשר ירד הסיקריקון לקרקע באונס וגזלה ולא נתן מעות, ולא אמר לו הישראל שא קרקע זו והניחני והקנה אלו אותה, אין הקרקע נגזלת.

וכיו"ב כתב בב"י (חו"מ סי' ר"ה סקי"ב). ועיין אגרות קדש (ח"א ע' רל"ו). שהביא כ"ק אדמו"ר מהחמדת שלמה ועוד שכתבו חילוק זה בין מי שאנסו לעבוד ע"ז שאין נהרג אף

שעבר על ונקדשתי, אבל אם הוא נתרפא מע"ז שפיר נענש, וידוע החילוק כי כאן לא הי' אונס על לקיחת הרפואה.

דלפ"ז יש לומר דכ"ה בנדו"ד שס"ל לרב ששת דכאן הוא הי' המתחיל להקנות ולא בא מחמת אונס, שהאונס בא לאחר שהפסיד והוצרך לשלם.

אמנם רמי בר חמא יפרש דגם באונסא דנפשי' כמו במוכר ביתו הא דלא נחשב כאונס משום דליכא הפסד, והא דסקריקון יפרש כשאר הראשונים, דבאמת ליכא לחלק בין אם הסקריקון תבעו אותו או הוא אמר להם ליקח את הקרקע להציל חייו, ומכיון שלא קבל דמים ויש לו הפסד הרי זה אסמכתא.

סימן כ"ה

(כה, ב)

הלאו דלא תחמוד

א

קושיית התוס' לשיטת הרמב"ם

בברייתא (כה, ב) קתני: "תנא הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין וכו'", ופריך: "גזלנין דאורייתא הוא כו' החמסנין מעיקרא סבור דמי קא יהיב אקראי בעלמא הוא, כיון דחזו דקא חטפי גזרו בהו רבנן".

והקשו התוס' (ד"ה מעיקרא): "וא"ת וליפסול מדאורייתא דקא עבר אלאו דלא תחמוד, וי"ל דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי, וכי יהיב דמי ליכא לא תחמוד כלל", ועיי"ש שבנותן דמי ומפייסים אותו עד שיאמר רוצה אני לא עברו אלאו דלא תחמוד.

והנה הרמב"ם חולק על התוס' שכתב בהל' גזילה (פ"א ה"ט): "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממון, אע"פ שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד".

הרי שעובר גם בדיהיב דמי ובסוף נתרצה, א"כ הדרא קושיית התוס' למקומו שיפסול מדאורייתא מכיון שעבר אלא תחמוד דאורייתא.

ועוד קשה על הרמב"ם, שהלא ס"ל דגם בחומד במחשבה עובר על לא תתאוה, וכמו שכתב: "כיון שחשב בלבו האיך יקנה דבר זה ונפתה לבו בדבר עבר בלא תעשה שנאמר ולא תתאוה ואין תאוה אלא בלב בלבד", א"כ חזרה קושיית התוס' לדוכתא, דיפסל מדאורייתא מפני שעבר על לא

תתאוה, גם בדיהיב דמי, וגם כשאומר רוצה אני.

ב

דחיית תירוץ מחברי זמננו

אכן ראיתי הרבה ממחברי זמננו שכתבו שהרמב"ם (פ"י מהל' עדות ה"ב וה"ד) ס"ל שרק כשיש מלקות או בחמס דהיינו גזילה נפסל מדאורייתא.

אבל זה גופא דורש ביאור, מאי שנא לאו דלא תחמוד מלאו דגזילה, והלא גם בלא תחמוד הוא חומד ממון עד שמוכן ליקח את הממון בחזקה גם אם לא יאמר המוכר רוצה אני.

ג

קושיות בשיטת הרמב"ם דאין לוקין אלא תחמוד משום שאין בו מעשה

ונראה ליישב דהנה כתב הרמב"ם (פ"א מהל' גזילה ה"ט) שהלאו דלא תחמוד אין לוקין עליו משום שאין בו מעשה, והראב"ד השיג עליו וכתב: "והיכן מעשה גדול מזה מנטילת החפץ", וכתב שם שמה שאין לוקין עליו הוא משום דחייב בתשלומין.

והמגיד משנה ביאר שיטת הרמב"ם, שהאיסור הוא לדעת הרמב"ם אף אם יאמר רוצה אני, שנטילת החפץ נעשה ברצון המוכר, אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור ונגמר בשעת המקח, ובהשתדלות לא הי' מעשה.

אולם הקשה המנ"ח, הלא הרמב"ם מיירי גם כשאינו אומר רוצה אני, ומ"מ כתב שהוא לאו שאין בו מעשה, אבל אז הרי שלקח החפץ שלא ברצון הבעלים.

עוד קשה הלא הרמב"ם עצמו פסק (ריש הל' חמץ ומצה) שהקונה חמץ או המחמיץ בידים שעובר על בל יראה ובל ימצא ולוקה אף שהלאו אין בו מעשה, וא"כ ה"נ מכיון שעבר על על ידי מעשה שילקה.

וקשה לחלק דכאן אין העבירה המכירה כ"א ההשתדלות, גם בחמץ עיקר האיסור שיש לו חמץ ברשותו לא מעשה הקנין או החימוץ.

ד

ביאור שיטת הרמב"ם דלא תחמוד הוי גזירה משום גזילה

ולענ"ד יש לומר לפי מה שכתב הרמב"ם שלא תחמוד הוא כעין גזירה, דהנה בהלכות גזילה ואבידה (פ"א הי"א) כתב: "התאוה מביאה לידי חימוד וחימוד לידי גזל שאם לא רצו הבעלים למכור אע"פ שהרבה להם בדמים כו'".

[ואף שבדאורייתא לא מצינו גזירות, יש יוצאים מן הכלל, וכמו במצות נטירה משום נקמה כמבואר ברמב"ם הל' דעות, ובל יראה כמ"ש הר"ן, ראה בספר לקח טוב להגרי"ע (כלל ח'), ובשד"ח ועוד שהאריכו בזה והדברין עתיקין, מיהו פלא שלא הזכירו הלאו דלא תחמוד].

ולכאורה למה הוצרך הרמב"ם לבאר הלאו דהוא כעין גזירה, הלא אין דרכו לבאר טעמי המצות כאן, רק בסיום ההלכות מצינו שיוסיף עניני אגדה אבל לא בתוך הצעת הדינים.

ונראה שאין כוונת הרמב"ם לבאר טעם המצוה אלא רצה להגדיר הלאו דלא תחמוד דכל האיסור של לא תחמוד הוא סוג אחר של לאו, שאפילו לאוין שאין בהם מעשה כמו בל יראה, כשעושה ע"י מעשה זה מחזק הלאו, דלא רק שעבר בשוא"ת אלא גם עבר בקום ועשה שהחמיץ עיסתו בפסח או קנה חמץ כנ"ל, ולכן לוקין עליו, שזה שעובר גם בלי מעשה הרי זה חידוש דאף בלי מעשה יכולין לעבור, והא דאין לוקין דזה עבירה קלישא, אבל כשעובר במעשה זה מחזק האיסור שעבר באופן חזק ולכן לוקין עליו.

אבל כאן הלאו דלא תחמוד (ועאכו"כ הלאו דלא תתאוה) אינו מתחזק כשבא ע"י מעשה, כי עיקר הלאו הוא מה שחימוד יכול להביא לידי מעשה של גזילה שהיא לאו אחר לגמרי, וכל מה שיש מעשה זהו השיעור של חימוד שהביא לידי זה שפלוני נתרצה ליקח ממנו או שלקחו בלי רצונו, כי זה מורה שהי' באמת חימוד ששייך לבוא לידי גזילה, אבל עצם המעשה הוא דבר נפרד לגמרי מן האיסור שהוא מעשה ההשתדלות, ובלאו לא תתאוה עצם התאוה היא ההתחלה שיכול להביא לידי גזילה.

בשלמא אם הי' הלאו מצוה בפ"ע בלי קשר לגזילה אלא היא אופן אחר של גזילה כמו שגניבה היא אופן אחר ושאר עניני דגזילה כמו כובש שכר שכיר וכיו"ב, וגדרו שלוקח ממונו של חבירו באופן מסויים, שכן הוא דעת הראב"ד והתוס', אז פשוט שיש כאן מעשה, שהתורה אסרה מעשה זה, אבל כאן אין האיסור המעשה כ"א החימוד שיכול להביא לידי מעשה אחרת לא המעשה של לקיחת החפץ עצמו.

ומה שהכריח הרמב"ם לבאר מצות לא תתאוה ולא תחמוד שהוא כמו גזירה בכדי לחלק בין לא תחמוד ללא תגזול, שמסוגיא דידן דמבואר דאינו נפסל משום לא תחמוד, וכן בב"ק (סב, א) שלא נקרא חמסן בדיהיב דמי ואומר רוצה אני אף דעבר על לא תחמוד לשיטת הרמב"ם, מ"מ איסור זו קלישא שאין זה איסור עצמי, דאין חימוד בעצם איסור רק משום שמביא לידי גזילה וכמשנ"ת.

ואדרבה לאו זה היא ההיפוך מגזילה, דבגזילה עיקר האיסור מה שלקח חפץ של מישהו אחר ולא שילם בעבורו, ואילו הלאו דלא תחמוד גם אם לא יבוא לידי גזילה עכשיו מכיון שמשלם בעבורו והלה אומר רוצה אני, דעיקר הלאו הוא משום אם יהא מותר לחמוד עכשיו יבוא לידי גזילה ממש ומגזילה גם לרציחה כמ"ש הרמב"ם.

ולכן גם בדיהיב דמי והבעלים אומרים רוצה אני אסור, ולאידך גם אם לא יאמר רוצה אני אי"ז חמור יותר מצד לא תחמוד, ויש לדון רק מצד איסור של חמסן.

ה

ראי' מקו"א לשו"ע אדה"ז

וראי' לדבר שאין בלא תחמוד נדנוד של גזילה (רק הרחקה כנ"ל) יש להביא מדברי אדה"ז בקו"א להל' פסח (סי' ת"מ סט"ז) שישראל שיש לו פקדון חמץ של נכרי שימכרנו לנכרי אחר לפני שעת איסורו, וכתב ע"ז דליכא איסור גזילה משום שדעתו לשלם אח"כ רק איסור דלא תחמוד, אבל אי"ז שייך בנכרי עיי"ש.

וראיתי מקשים הלא אין כאן חימוד ממון כי מה שרוצה לקחתו ה"ז רק

למנוע איסור ב"י וב"י, ואיזה איסור לא תחמוד שייך כאן.

אולם לדברינו שבעצם אין עבירה דלא תחמוד אופן מסויים של לקיחת חפץ ממישהו כעין גזילה, אלא שגם אם רוצה לשלם דוקא ולכן מפציר בו שזה היפך של מעשה הגניבה, מ"מ אסרה תורה מצד הרחקה לגזילה ורציחה במ"א.

ועד"ז יש לומר כאן, דעצם הענין שרוצה ליקח חפצו של אחר לאיזה טעם וגם כוונתו לשלמו אח"כ הרי זה נכלל בהלאו דלא תחמוד מכיון שיכול להשתלשל מזה גזילה וכו'.

ה

ישוב לקושיית המנ"ח

וביסוד דברינו מיושב גם קושיית המנ"ח (מצוה ל"ח אות ז') מפני מה אין לוקין על חימוד דאשת חבירו היכא דהפציר בחבירו לגרשה ועמד ונשאה, שהרי לדעת הרמב"ם יש כאן מעשה של נישואין וילקה על כל ביאה וביאה.

ואחרים תירצו דעיקר איסור דלא תחמוד הוא בלב, אבל אעפ"כ עדיין יש להקשות שהרי כשעשה מעשה אח"כ הרי זה חיזק את האיסור שעבר ע"י מעשה, ולמה לא ילקה ע"ז שעשה העבירה במעשה.

אולם לפי מה שכתבנו אין הפירוש רק שחמדה הוא בלב או בדיבור, אלא שכל ענינה היא רק גזירה שיבוא לידי מעשה גזילה ממש, אבל אין איסור עצמי בחמדה, ומה שיש מעשה הרי זה רק הוראה שהחימוד הי' חימוד האסורה גם אם המעשה עצמה היא באמירת רוצה אני, אבל אי"ז מחזק החימוד, כי גם אם לא יבוא לידי מעשה גזילה עכשיו, מ"מ גדר האיסור הוא שאם נתיר חימוד יבוא לידי גזילה.

ו

צ"ע מדברי הקצות ביסוד רשע דחמס

אך עדיין יש להקשות, הלא פירוש עבירה דחמס היינו משום שחשוד לשקר משום הנאת ממון וכמו שביאר זה הקצוה"ח (סימן מ"ו ס"ק י"ז וסי' נ"ב סק"א): "ורשע דחמס אפי' אין

בו מלקות פסול משום דחשיד למשקר בשביל הנאת ממון", וכן משמע מפירש"י (כז, א ד"ה ומלוי ברבית).

אולם לפי מה שכתבנו יתכן שהרמב"ם ס"ל דעיקר הלאו דלא תחמוד הוא חידוש, שבעצם אין בו איסור מכיון שמפציר בחבירו הרי אינו רוצה לגוזלו וליקח ממונו ממנו שלא כדין, רק לאחר שאסרה תורה לעשות כן נעשה איסור, ומכיון שאין זה איסור עצמי שבעצם לא הי' מקום לאסור חימוד, ואינו אסור אלא משום שיביא לידי גזילה, א"כ לא ע"ז נאמר הפסול דחמס. ועדיין צ"ע.

סימן כ"ו

(כו, א)

פסיק רישא בשאר איסורין

א

פסיק רישא בשאר איסורים

איתא בגמ' (כו, א): "ר' חיא בר זרנוקי ור"ש בן יהוצדק הוה קאזלי לעבר שנה בעסיא, פגע בהו ר"ל איטפיל בהדייהו, אמר איזיל איחזי היכי עבדי עובדא כו' תו חזיי' להוא גברא דהוה כסח בכרמי, אמר להן כהן וזומר, אמרו לו יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך כו'"

ובתוס' ד"ה לעקל הקשה: "דמ"מ מה בכך, מ"מ הי' משביח הכרם, דהכי אמרינן פרק כלל גדול הזומר וצריך לעצים חייב שתים משום קוצר ומשום נוטע, הכא נמי לחייב משום עבודת נוטע".

בפשטות קושיית התוס' היא שיש כאן פסיק רישא, ולשיטת התוס' בשבת (קג, א) גם פסיק רישא דלא ניח"ל אסור דלא כהערוך.

ובס' מרגלית הים הביא מס' סנהדרי קטנה דזה תלוי אי בשאר איסורין מותר בשאינו מתכוין גם בפסיק רישא, והביא שהר"ן בחולין כתב דאינו שייך בשאר איסורין, אבל התוס' לשיטתם בפסחים (כה, ב) שיש פסי"ר גם בשאר איסורין.

ב

סתירת דברי הסנהדרי קטנה

לענ"ד תמוהים הדברים לעשות מחלוקת הראשונים בזה, שהר"ן שם

לא כתב מאומה אודות פסי"ר בשאר איסורים, הר"ן שם מדבר בפסיק רישא בהנאה, במי שהריח בת תיוה או במוכרי כסות שהפסיק רישא היא על ההנאה בזה לא אמרינן פסיק רישא, והתוס' ושאר הראשונים חלקו עליו.

ובביאור מחלוקת הראשונים הנ"ל כתבתי במ"א שזה תלוי בהחקירה בגדר של פסיק רישא, (עיין קובץ שיעורים כתובות אות יח) אם הפירוש דהוי כמתכוין, היינו דמספיק מה שיודע שגרירת המטה יעשה חריץ ועיין רש"י סוכה (לג, ב) דמתכוין חשיב לי', או דלא איכפת לן אם לא התכוין כיון דנחשב כמעשה א', ואי אפשר להפריד עשיית החריץ מגרירת הספסל.[10]

דלפ"ז י"ל שהר"ן ס"ל כצד השני בהחקירה דהכל נחשב כמעשה א', אבל רק כשהאיסור עצמו הוא מעשה, אבל אין מקום להחשיב ההנאה כחלק מן המעשה, ושאר הראשונים ס"ל כצד הראשון שנחשב כמתכוין, נמצא שנחשב שנתכוין ליהנות. ומצאתי אח"כ הרבה מחברים שהלכו בדרך זה.

[ובמ"א ביארנו דברי הר"ן על יסוד חידוש גדול של כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ד פ' תצא) בענין הלאו דלא תחסום, ואכ"מ].

אבל לשני הצדדים אין מקום לחלק בין שבת לשאר איסורים, דאם נחשב

אמנם יש לבאר מחלוקת הראשונים גם לפי צד זה דפסי"ר נחשב כמתכוין, דתלוי בפירוש מתכוין, אם הפירוש ידיעה או כוונה, דהערוך ס"ל גבי שבת גם חסרון של כוונה אינה נחשבת כמלאכת מחשבת ובהא דלא ניח"ל הרי בודאי שלא נתכוין לזה, ולהרמב"ן מה שיש ידיעה מספיק להיחשב מתכוין, וכפי שהאריכו בזה הרבה, עיין בחי' הגר"ח וחידושי ר"ש היימאן, ומה שהאריך בזה אאמו"ר ז"ל בספרו "שיעורי מסכתות – מועד סי' א').

[10] **ובזה ביארו מחלוקת הראשונים דלשיטת הערוך פסי"ר דלא ניחא לי' שרי לכתחילה, והרמב"ן ועוד חלקו וס"ל דאסור מה"ת. דלשיטת הערוך הוא משום שנחשב כמתכוין, וכאן הלא לא ניחא לי', ושיטת הרמב"ן אכתי נחשב כחלק ממעשה שנתכוין אליו ולכן אסור.**

כנתכוין יש לאסור ואם שזה מעשה א' יש לאסור.

ואדרבה, אם יש מקום לחלק בין שבת לשאר איסורים בענין אינו מתכוין הוא להיפך, שבשבת מצינו שיטת הרשב"א, הר"ן והרא"ש שהא שלדברי הערוך דפסיק רישא דלא ניחא לי' שרי לכתחילה, היינו רק בשבת דבעינן מלאכת מחשבת, משא"כ בשאר איסורים דלא בעינן מלאכת מחשבת גם פסי"ר דלא ניחא לי' אסור.

הרי שאדרבה מצד הסברא ההיתר שיש בפסי"ר הוא בעיקר בשבת, שיש הלכה של מלאכת מחשבת, משא"כ בשאר איסורים, שאפילו לא ניחא לי' אסור, ואיך יתכן לחדש שבשאר איסורים יש קולא יותר שליכא דין של פסיק רישא.

וגם מצינו שיטת השאלתות (פרשת אמור שאילתא ק"ה) שרק בשבת קיי"ל כר"ש, משום דשבת יש הלכה של מלאכת מחשבת, אבל בשאר איסורים קיי"ל כר' יהודה.

ועוד, איך יתכן להעמיס כוונה זו בדברי הר"ן בחולין שנתכוין לחלק בין שבת לשאר איסורים, הלא הר"ן בשבת (מא, א בדפי הרי"ף) כתב לדחות ראית הערוך ממוכרי כסות שמוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכונו בחמה מפני החמה ומגשמים מפני הגשמים, אלמא אע"פ שלובש כלאים בודאי כיון שאינו מתכוין ולא ניחא לי' שרי, והר"ן דחה זה דשם "ה"ט לפי שלא אסרה תורה אלא מלבוש שסתמה להנאה אבל כל שאין לו הנאה ממנו אינו מלבוש אלא משוי בעלמא". הרי שכתב מפורש שיש דין של פסיק רישא בכל איסורים רק שם יש דין מיוחד שצ"ל מלבוש של הנאה.

ומה שלכאורה דברי הר"ן בשבת סותרים לדבריו בחולין דליכא פסי"ר בהנאה, כבר הקשה כן הגרעק"א, ואכמ"ל בזה, אבל איך שנתרץ דבריו, לב' ביאורי הר"ן רואין שהר"ן מחלק רק בין כל האיסורים חוץ משעטנז או שמחלק בין כל איסורים לאיסורי הנאה, אבל לא מצינו שיאמר שאין דין של פסי"ר בכל האיסורים חוץ ממלאכות שבת.

עוד ראי' מוכחת שאין לחלק בין שבת לשאר איסורים הוא הגמ' בשבת

(קלג, א) גבי מצורע שאסור לחתוך בהרת על בשרו אפי' כשאינו מתכוין לטהרו משום דהוי פסי"ר. וכן בנזיר (מב, א) דנזיר אסור לסרוק שערו במסרק אפי' לדעת ר"ש מצד פסי"ר.

[רק באיסור דרבנן נחלקו הראשונים אי יש דין דפסיק רישא].

סוף דבר, מה שרצה בעל סנהדרי קטנה לתלות קושיית התוס' במחלוקת הראשונים אי יש דין פסי"ר בשאר איסורים צע"ג.

ג

ביאור תירוץ התוס'

ובעיקר תירוץ התוס' שחילקו בין שבת דבשביעית מיירי "דעביד לי' באותו ענין דודאי קשה לי' דליכא לחייבו משום נוטע כדאמרינן גבי שבת וכו'",

הנה דברי התוס' צ"ב, שהרי אם קשה לאילן מה הוצרך להוסיף דשאני שבת, דודאי לגבי שבת אם הי' זומר את העצים והי' מקלקל האילן לא הי' חיב משום נוטע.

וכתבו המפרשים (עי' מהרש"ל) דגם בודאי קשה לאילן, מ"מ לא ימלט שיהי' איזה הטבה להאילן, לכן בשבת שיש דין של מלאכת מחשבת ומתעבדא מחשבתו יהא חייב גם משום נוטע.

ולכאורה הביאור בזה הוא שהתוס' חולקים על שיטת הערוך, וס"ל דאף דלא ניחא לי' מ"מ הרי הוא יודע שיסייע בצמיחת האילן קצת, וידיעה זו מספיק לחייבו משום נוטע, אבל בשביעית שליכא דין של ידיעה, וצריך דוקא כוונה, הנה פסיק רישא דלנ"ל פטור עליו.

אבל לכאורה זה תמוה שזה ממש היפך שיטת הראשונים שחלקו על הערוך דמשוה שאר איסורים לשבת, שאמרו דרק בשבת **שרי** פסי"ר דלא ניחא לי' משום מלאכת מחשבת, אבל בשאר איסורים אסור, ואילו כאן אמרו התוס' שרק בשבת אסור מטעם מלאכת מחשבת, הרי שפליגי בסברות הפוכות לגמרי.

לכן נראה לבאר (לפי פירוש המהרש"ל אבל עיין במהרש"א שיש לו דרך אחר לגמרי) ששיטת התוס'

היא שכשלא ניחא לי' בשביעית ובשאר איסורים נסתלק שם מלאכה מן העשי' שלו, וע"ד שכתבו התוס' במו"ק (ד, ב ד"ה מפני) שמזה שעשו בשינוי לאו מלאכה היא, ועד"ז י"ל שכשלא ניחא לי' א"א לקרוא את זה כמלאכה.

ויש להביא דוגמא לזה מהא דגם להדיעה שמצות אין צריכות כוונה, מ"מ כתבו התוס' בסוכה (לט, א. ד"ה עובר לעשייתן) ועוד ראשונים, שאם מכוין שלא לצאת אינו יוצא, ובע"כ שמצוה בלי כוונה נחשב למעשה מצוה, אבל בלי רצון לקיים המצוה שלא ניחא לי' בקיומו, דזה לא נקרא מצוה או שא"א לייחס המצוה אליו,

ועד"ז יש לומר שכשאינו רוצה בהתוצאה של הזימור אי"ז נקרא נוטע, ואי"ז מפני שחסר בכוונה, אלא שאי"ז גדר המלאכה, או שאין יכולין לייחס המלאכה לו.

והא דבשבת נחשב כמלאכה, היינו משום שמחשבתו נתקיימה, והיינו שבשבת מספיק מחשבה כל דהו, שיודע מה שיבוא כתוצאה מזמירה.

ובפשטות דברי התוס' מיוסדים על הגמ' בבבא קמא (ס, א) בזורה והרוח מסייעו דאף שלענין נזקין נחשב כגרמא, מ"מ בשבת חייב ד"מלאכת מחשבת אסרה תורה", וכתב רש"י "נתקיימה מחשבתו דניחא לי' ברוח מסייעתו", דהיינו שמחשבתו מהפך את חסרון במעשיו שהם רק גרמא בעלמא, למלאכה, והתוס' כאן מחדשים שמחשבתו שיודע שיהא איזה צמיחה והטבה, עושה זה כמלאכה.

נמצא לפי זה שבאמת שיטת התוס' כאן שבשביעית (ואולי גם בשאר איסורים חוץ ממלאכות שבת) אינו מתכוין באופן שלא ניחא לי' מסלק את שם מלאכה, או מעשה עבירה.

סימן כ"ז

(כז, א)

עד זומם מתי נפסל

א

צ"ב בטעם אביי שלמפרע הוא נפסל

בגמ' (כז, א) נחלקו אביי ורבא עד זומם מתי נפסל, שרבא ס"ל מכאן ולהבא הוא נפסל דחידוש הוא מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני.

ויש להבין עכשיו סברת אביי, דמה יענה לטענת רבא דחידוש הוא ואין לך בו אלא משעת חידושו.

ולכאורה המענה של אביי היא, דאין העדים מעידים על גוף המעשה כ"א על העדים עצמם, וכמו שנאמנין העדים השניים לפסול הראשונים בגזלנותא, א"כ אי"ז חידוש.

ועיין בטור (חו"מ סי' ל"ח) שכתב בהחילוק בין הכחשה להזמה: "ומפני זה האחרונים נאמנין כיון שמעידין על גופן של עדים והוי כאילו העידו עליהן שהרגו את הנפש או שחיללו את השבת והם אינם נאמנים על עצמן לומר לא עשינו כך וכך". ומקור דברי הטור הוא ברמב"ן בפירושו על התורה (דברים יט, יח).

ובפשטות כוונת הטור ליישב קושיא הנ"ל על אביי, ולכן ביאר שאמנם לאביי אי"ז חידוש.

ועיין בלח"מ (הל' עדות פי"ח ה"ב) שכ"כ, שבאמת לפי הטור זהו סברת אביי דאין כאן חידוש.

אכן הלח"מ כתב שהרמב"ם לא ס"ל כן, דלאביי אי"ז חידוש, שהרמב"ם כתב דהוא גזירת הכתוב, א"כ צ"ע לפ"ז מהו סברת אביי דלמפרע הוא נפסל.

וגם ביאור של הטור צ"ע, דבשלמא כשפוסל העד בגזלנותא, או שחילל

את שבת, הרי אומר עליו שהוא רשע, ואם לא היו נאמנין ע"ז כי העד הראשון מכחיש לא הי' שום מציאות של עדות על עבירה כשבעל העבירה מכחישו, אבל בהזמה, הרי אין העדות השניים אומרים על העדים הראשונים שהם רשעים, כ"א שמעידים איפה היו נמצאים, ובדרך ממילא ידעינן שהם לא היו במקום שהעידו שהיו שם, אבל אי"ז העדאה על רשעתם, ועדיין יש חידוש גדול שלמרות מה שב' כיתי העדים מכחישים זה את זה, דמ"מ מאמינים לכת הב'. וזה חידוש גדול,

מעתה עדיין שיטת אביי דורש ביאור, ועד"ז צריכים ליישב הלשון שגם רבא מודה לזה דנפסלין למפרע אלא משום פסידא דלקוחות חולק, הלא חידוש הוא.

ב

הביאור בדעת אביי

ויש לומר, שלדעת אביי אמנם יש חידוש, אבל בכל חידוש יש להסתפק מהי כוונת התורה בחידושה, דיתכן לפרש החידוש בתרי אנפי:

א': שלאחר שנתחדש שעד זומם נאמן וסמכינן עלייהו נגד העדים הראשונים נשאר הגזירת הכתוב, שיש גדר חדש של עדים זוממים שהוא סוג חדש בפיסול עדות, דיש פסול הבא מהעדאה שהם רשעים כשפוסלים אותם בגזלנותא דנפסלים עדים הראשונים כמבואר בסוגיין דלכו"ע נפסלין משעת העדאה, אבל עדים זוממים הוא סוג חדש שאין מעידים על העדים הראשונים אלא מעידים שאי אפשר שעדותם תהא אמת מחמת שהיועמהם במקום אחר, אבל הרי העדים הראשונים מכחישים את זה, וכאן חידשה התורה דלמרות מה שמכחישים את העדים ולא פוסלין אותם הרי זה גזיה"כ וחידוש, ולכן אין הפסול מתחיל עד שיזומו.

ב': שלאחר שנתחדש שעדים זוממים נאמנין, למרות שחידוש הוא, חל עלייהו הפסול של כל עד שנפסל מחמת גזלנותא או מחמת הכחשה לדעת רב חסדא בב"ב (לא, ב) שהם נפסלין, שהיינו שחידוש התורה הוא שיש להכניס עדים זוממים בכלל שאר האופנים שנפסלים העדים כמו כשפוסלים אותם בגזלנותא.

וכב' הסברות הללו יש למצוא בכל חלקי התורה כשיש גזירת הכתוב, אם לאחר גזירת הכתוב נשאר החידוש, או שהגיזה"כ מגלה לנו שאי"ז ענין חדש ונכלל בשאר הדינים, ורמז לזה המחלוקת בש"ס אי אמרינן דון ומינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרא.

ומצאתי בס' קובץ שיעורים ב"ק (פ' מרובה אות מ"ג) דמפרש דעת אביי בב' אופנים: א' דחולק על הכלל דאין לך בו אלא משעת חידושו, ב' דסבר דאי"ז חידוש שאין מעידין על גוף המעשה אלא על העדים, וזה כדעת הטור הנ"ל. ושוב הביא מהר"ן בחולין (צה, א) שהשתמש בסברא דאין לך בו אלא משעת חידושו לענין קבוע, ומוכרח לומר שאביי ס"ל להאי כלל אלא שס"ל שאין כאן חידוש, אבל הקוב"ש תמה הרי בהזמה אינן בעלי דינין ולמה אי"ז חידוש שנאמנין.

אמנם ביארנו דאף שבחידוש ישנם ב' אופנים, וכאן ס"ל לאביי שלאחר החידוש הכניס התורה את גדר הזמה בכלל כל היכא שפוסלין העדים.

ויש לבאר הדברים עוד לפי מה שתירצו התוס' בב"ק (עב, ב ד"ה אין) לדעת רבא דאין לך בו אלא חידושו, דמנין לנו חידוש זה שעדים זוממין שהוזמו שפסולים בודאי, הלא בתורה נאמר רק שיש להאמין לעדים המזימים בכדי להעניש את הזוממים בדין ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, אבל לא נתפרש שיש להחשיב על פיהם את הראשונים כודאי פסולים, ותירצו דכש"כ הוא שהרי לא האמינה התורה לחצאין.

והנה יש לעיין בסברת התוס' שהרי לא האמינה התורה לחצאין, דלכאורה שפיר יש לומר מאחר שגזירת הכתוב הוא ואינו מיוסד על טעם.

ובע"כ שהתוס' חידשו דאף שזה חידוש מ"מ אינו נוגד שכל הפשוט, דאם מאמינים הם לענשם כש"כ שמאמינים להם שהם פסולים, דמה שעונשים הרי זה מפני שנתברר ששקרו וזממו לענוש מישהו אחר.

ועפ"ז יש לומר לפי דעת אביי שלמרות מה שהיא חידוש מ"מ החידוש הוא שמאמינים אותם לענוש מישהו אחר, א"כ בודאי שהעידו שקר, ולכן נפסלים למפרע.

ומה שביאר הטור שכאן מעידין על העדים ולא על גוף המעשה דהוי

דומה להכחשה, אפשר שכוונתו שזהו גופא היא גזירת הכתוב שהזמה נכנס בכלל גדר של העדאה על העדים דמצינו שנאמנין לפסול, א"כ למרות מה שחידוש הוא דאינו דומה לגמרי מ"מ בפרשת הזמה נתרחב הפסול בעדים שהעידו עליהם ולא על המעשה עצמה.

ג

הביאור בשיטת אביי לדעת התוס'

וכל זה לפירוש רש"י שהחידוש הוא שהעדים נאמנין וסומכין אהני ולא אהני, אבל התוס' כאן כתבו שהחידוש הוא לרבא שאין הראשונים נפסלים, שהגמ' בבבא בתרא (שם) אמרו שרבא כרב חסדא דב' כיתי עדים המכחישין זא"ז שניהם נפסלים, א"כ אין החידוש מה שעדים הראשונים נפסלים כ"א מה שהעדים האחרונים אינם נפסלין, וסיימו "וכיון דאיכא חידוש לא ילפינן אף לגבי הפסול לפוסלן כלל הראשונים למפרע".

מעתה מובן היטב שאביי חולק על השוואה זו, וס"ל דזה שהראשונים נפסלין אי"ז חידוש ולכן צריכים להיפסל למפרע משעת העדאה.

ד

ביאור סברת אביי לתירוץ התוס' בב"ק

ובב"ק (שם) תירצו התוס' הקושיא מבבא בתרא באופן אחר, דמה שב' כיתי עדים שמכחישין זא"ז, דלרב חסדא נפסלין אי"ז אלא מתורת ספק וא"א להוציא ממון בהעדתם, אבל בהזמה הרי זה כודאי וזהו חידוש, דנספלין בתורת ודאי.

מעתה יש לומר שאביי ס"ל דגם שם נפסלין בתורת ודאי, או שגם אי ס"ל דהוי רק ספק, מ"מ מספק לודאי אי"ז חידוש כ"כ, דשפיר יש חילוק בין הזמה להכחשה וכמו שכתב הטור הנ"ל, וסברא זו מספיק לחלק בין פסול ספק כשא' מכחיש את השני, ואילו בהזמה שמעידין על העדים עצמם יש סברא שנפסלין ודאי.

ה

הביאור בשיטת אביי לדעת הרמב"ם

ועוד נראה לבאר, שבאמת כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ז ה"ז ופ"ח ה"ב) שכל ענין של נאמנות של עדים הוא גזירת הכתוב ש"אפשר

שהעידו בשקר", נמצא שזה שיש חידוש בהזמה שמאמינים לשניים נגד הראשונים, הרי זה רק חידוש וציור פרטי בגדר של עדות, שיש גזיה"כ שמאמינים עדים כודאות, ודוקא ב' עדים וכו', ועוד יש חידוש שמאמינים לכת הב', שנמצא שהחידוש בעדים זוממים אי"ז חידוש יותר גדול מעצם הענין שמאמינים לעדים.

אבל רבא י"ל חולק ע"ז וס"ל דעדים הוי בירור, אבל כאן א"א לומר שנתברר הדבר מכיון שיש עדים המכחישים ולמה העדים האחרונים מבררין יותר, ולכן חידוש הוא ואינם נפסלים רק מזמן שהעידו עליהם שעמנו הייתם.

עוד יש לבאר פלוגתתם, דרבא ס"ל דיש להם חזקת כשרות וא"א לפוסלם עד שיזומו אותן מאחר שאין סברא וטעם להאמין עדים האחרונים יותר מהראשונים,

אבל אביי ס"ל דמאחר שנתברר האמת ולגבי הדבר שהעידו פשוט שנתבטל למפרע, וכמו שכתבו האחרונים (בית אפרים חו"מ סי' נז) וגם שו"ת אחיעזר) שהמכירה בטל למפרע, לכן ס"ל דמאחר שמה שנתבטל הי' למפרע זה גורר גם החסרון בחזקת כשרות שלהם שנפסלין למפרע.

סימן כ"ח

(כח, ב)

מעיד אדם לאשתו ארוסתו

א

קושיא על שיטת הלבוש בפסול נוגע בעדות

בגמ' (כח, ב): "אמר רבב"ח מעיד אדם לאשתו ארוסה אמר רבינא לא אמרן אלא לאפוקי מינה אבל לעיולי לה לא מהימן וכו'".

וכתב רש"י ד"ה לאפוקי מינה: "לחוב לה ולזכות לבעל דינה דקרוב לא הוי כל זמן שלא נשאה, ומיהו לעיולי לה לא לא מהימן דאדעתא דידי' קעביד".

הרי שלפירש"י ארוסו אינה נחשבת כקרוב רק משום פסול נגיעה וזה שייך רק לזכותה ולא לחובתה.

וראיתי בשיעורי הגרב"ד שדייק מכאן דפסול נוגע בעדות הוא פסול משקר ולא פסול קרוב, דפסול קרוב הוא פסול בין לחובה ובין לזכות, וזה סתירה לדברי הלבוש דס"ל שהוא משום קורבה ובקורבה אינו נפק"מ בין זכות לחובה.

ב

מחלוקת הפוסקים אי פסול נוגע הוא מדין קרוב או מדין חשש משקר

דהנה נחלקו בזה הלבוש והסמ"ע (ריש סי' ל"ז) שבשו"ע מבואר ש"כל עדות שיש לאדם הנאה בה פסול להעיד וכו'", ובסמ"ע (סק"ג) הביא מש"כ הלבוש: "ולא משום דחשדינן לי' אלא משום דאדם קרוב אצל עצמו", וכתב הסמ"ע: "ולא ידעתי מנין לו הא, ופשוט הוא בעיני דהטעם משום דחשדינן לי' בדבר שיגיע לו הנאה ממנו".

ובש"ך שם (סק"א) כתב שטעמו של הלבוש הוא מהא דאיתא בב"ב (מד, א) המוכר שדה שלא באחריות אינו מעיד לו עלי' מפני שמעמידו בפני בע"ח, ומוקמינן לה בדלית לי' זוזי, ומ"מ פסול להעיד משום דניחא לי' דלא ליהוי לוה רשע ולא ישלם, והאיך נאמר דיעיד שקר משום שלא יהא לוה רשע.

אכן פליגי בזה הראשונים, דהנה הש"ך ס"ל כדברי הסמ"ע דדין נוגע הוא משום חשדא, והביא דברי הר"ן הובא בנמוק"י ב"ב שם שכתב כן מפורש וז"ל: "שמעינן מהא דאמרינן וכו' דפסול נוגע בעדות אינו כפסול קורבה, דאילו קרוב אינו מעיד כלל בין לזכותו ובין לחובתו, אבל מאן דאית לי' צד נגיעת עדות כל שהוא מעיד בענין דלא מטי לי' הנאה מקבלין עדותו וכשר".

והש"ך כתב ליישב קצת דעת הלבוש דס"ל דכשיש הנאה מיקרי נוגע וחשיב כקרוב, אבל היכא שמעיד לחובה לאו נוגע הוא ולא חשיב כקרוב, אבל לבסוף מסיק דלא כהלבוש.

והר"י מיגא"ש ב"ב שם אכן הביא ב' הביאורים, משום חשדא ומשום קורבה, וכן הוא במהר"ם, ועוד.

אכן מגמ' כאן משמע כנ"ל דלא כהלבוש, אלא משום חשדא וכשמעיד לחובה אין כאן חשדא שישקר.

ג

חילוק בין הנאות

ונראה ליישב לפי מה שכתב הגר"ש היימן (הובא בכתבי אאמו"ר ז"ל), שיש ב' אופנים בפסול דנוגע בעדות, א' שיש הרוחת ממון ממש, וב' שיש איזה הנאה כמו שלא יהא לוה רשע ולא ישלם. דבאופן הא' הרי הוא ממש קרוב לממונו, ושוב נפסל בין לזכות ובין לחובה ככל קרוב שהוא גזיה"כ.

אבל בגוונא שאין כאן הרווחת ממון ממש, אלא שלא יהא נקרא לוה רשע ולא ישלם, אז הוי רק חשדק דמשקר.

ועפ"ז יש לומר דבמעיד לארוסתו, אף שלכאורה יש כאן הרווחת ממון, אכן יש לומר שמה שיכול להרויח אי"ז הנאה שבא לו עכשיו כ"א לאחר שישאנה, זה לא נחשב כמו שמעיד על ממונו הוא ואדם קרוב אצל ממונו, שאי"ז ממונו, והוי כמו שאר הנאה

ויש כאן נגיעה ובזה יש לומר דהפסול הוא רק משום חשדא ולא משום קרוב, ולכן יש נפק"מ בין עיולי לאפוקי.

אכן מדברי הלבוש לא משמע שמחלק בכך.

ומה שדחה הגמ' דאין נפק"מ בין עיולי לאפוקי משום דאקרובי דעתי', הנה הקשה המנחת חינוך, (מצוה קפ"ט, א) דקרוב פסול מצד גזיה"כ וארוסה אינה קרובה, ויש להוסיף בהקושיא דאם נימא שאי"ז מצד קורבה כ"א שיש הנאה כשנותנין דבר לאשתו ארוסה, א"כ למה לא יהא נאמן באפוקי.

והנה בקובץ הערות (סי' כ"ו, ב) ביאר דמה דקרוב דעתי' בזה נעשה קרוב, וכבר קדמו בזה הפלפולא חריפתא (אות ו').

אבל הקשה (בקובץ הערות) דלפי זה גרים קרובים יהיו פסולין להעיד זה לזה, ועוד קשה בקרוב שהעיד ולא ידע שהוא קרוב תהא עדותו כשרה דהכא ליכא איקרובי דעתא, מיהו זה אינו קשה כ"כ דלא רצו לחלק כי קשה לידע אם ידע שהוא קרובו או לא ידע, אבל הקושיא מגרים קשה.

ובחידושי רבינו יונה ביאר שהוא משום נוגע ולא חילקו חכמים בין עיולי לאפוקי, וצ"ע למה לא חילקו הלא בהקס"ד שהוא משום נוגע בעדות מחמת הרווחת ממון שפיר חילקו.

ואפשר שכשהנגיעה היא הרווחת ממון שפיר יש לחלק בין עיולי דיש הרווחת ממון בעיולי לא באפוקי, אבל כשהפסול הוא פסול קורבה מצד קירוב הדעת אין מחלקים ביניהם.

אבל בעיקר קושיית הקובץ הערות מגרים יש לומר, דמאחר שמה"ת אין להם שום קורבה אי אפשר לשנות מה שקבע התורה דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ומה שאוהבים זל"ז לא עדיף מאוהבים כמו אהבת דוד ליונתן וכיו"ב, שחכמים סוברים שכשרים להיות עדים דלא כר' יהודה במשנתינו, אבל הקירוב של ארוסה לארוסתו הוא הכנה לקירוב של בעל לאשתו, וכל גדר של הקירבה שלהם קשורה באהבה, משא"כ שאר אוהבים אין היחס שלהם מתבטא באהבה כי אהבה היא דבר נוסף על היחס ביניהם, אבל כל ענין אירוסין

הוא להיות קרוב יותר ולהתדבק באהבה.

וביתר ביאור: בשאר קרובים אף שיש ביניהם אהבה בטבע, מ"מ יכול להיות שישנאו א' את חבירו, למרות מה שנשאר קרוב, נמצא דעצם ענין קורבה אי"ז הוראה על אהבה, ואם אין פסול קורבה בגרים אין לפוסלם משום אהבה.

אבל בארוסה שכל ענין הנישואין מיוסד על אהבה, ואם שונאים זא"ז אז מתפרדים וכמו שכתוב בתורה "ושניאה", נמצא שקירוב הבא ע"י נישואין (ובהקדמה לזה ע"י אירוסין) הוא אהבה, לכן נפסל להעיד לארוסתו.

ובעיקר סוגיא זו דנוגע בעדות האריך אבי מורי ז"ל מאד ונדפס בקובץ מאור עינים (שיקאגו) ובספרו שיעורי מסכתות (ח"ב שברצוני להדפיסו בע"ה), ואכ"מ להאריך בזה.

סימן כ''ט

(כט, א)

גדר של מסית

א

הסתה של הנחש אי הוי לע''ז

בגמ' (כט, א) איתא מנין שאין טוענין למסית מנחש הקדמוני, ורש''י כאן כתב: "שאין טוענין למסית חבירו לעבוד ע''ז".

והקשה בס' מרגלית הים, הלא לכאורה בנחש הוי הסתה לאכילת איסור לאכול מעץ שצוה הקב''ה שלא לאכול ממנו. ותירץ שההסתה הי' ש"והייתם כאלקים" שזהו כמו ע''ז.

ומצאתי בס' יד דוד שהביא מבעל צדה לדרך הובא בשו''ת חות יאיר (סי' קס''ו) שכבר הקשה כן, והיד דוד תי' דכאן לא הי' מדין מסית כ''א מדין אין שליח לדבר עבירה וק''ו דאם לענין שליחות לד''ע לא טענינן מכ''ש לענין מסית.

ומצאתי שכבר קדמם בתוס' שאנץ שתי' הקושיא כמו שכתב במרגלית הים שאמירת הנחש "והייתם כאלקים" הוא ע''ז, וכ''כ בפי' התורה לבעלי התוס' ובחזקוני.

ובתוס' חכמי אנגלי' כתב שכש''כ הוא שאם הנחש שלא הסית לע''ז לא היפך הקב''ה בזכותו כ''ש שבמסית לע''ז שהוא חמור יותר.וכן היד רמה (יובא להלן) תפס דלא הי' כאן ע''ז.

וצ''ל דס''ל שהתירוץ הנ''ל דמה שאמרו והייתם כאלקים אי''ז ע''ז, כי לא אמר שיהיו אלקים כ''א **כ**אלקים בכ''ף הדמיון, דהיינו לגבי ידיעת טוב ורע, ואי''ז ע''ז, כי אם הי' ע''ז הלא עכשיו שיש לנו ידיעה זו הרי אין זה

שאנו נחשבים כאלקים ח"ו, ולא גרע לכאורה ממה שהפירוש שאדם נברא בצלם אלקים היינו שיש לו דעת ובחירה.

ב

ביאור דעת רש"י דמדמה הסתת הנחש לע"ז

ובדעת רש"י ושאר הראשונים דס"ל דהי' כאן ע"ז אפשר לחדש שאין כוונתם ע"ז ממש, כ"א שהוי דומה לע"ז, דמה שמיוחד ע"ז מכל שאר המצות הוא שכשעוברים על איסור זה נחשב כמי שעבר על כל התורה כולה, וכמו שהביא רש"י בפירושו על התורה (שלח טו, כב): "מצוה אחת שהיא ככל המצות, מה העובר על כל המצות פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים אף מצוה זו פורק בה עול ומפר ברית ומגלה פנים, ואיזו, זו עבודת אלילים", והוא מספרי, ועיין הוריות (ח, סע"א).

מעתה, ה"נ איסור של אכילה מעץ הדעת הי' נחשב כאילו עברו על כל הציווים שהי' להם, שכל השש מצות שניתנו לאדם נלמדים מהפרשה של איסור אכילת עץ הדעת כמבואר להלן (נו, א), ולפיכך העברה על איסור זה נחשב כמו שעברו על כל השש מצות ולכן הוי זה דומה לע"ז.

וראי' לזה יש להביא ממה שרש"י עה"פ (בראשית ג, ז) "וידעו כי עירומים הם: "אף הסומא יודע כשהוא ערום אלא מהו וידעו כי עירומים הם, **מצוה אחת** היתה בידם ונתערטלו הימנה", ומקורו בב"ר, ומפרשי המדרש נתקשו דהרי אדה"ר נצטוה בשש מצות ודרשינן לה מפרשה זו של ציווי עה"ד.

ומוכח מזה דאף שהי' להם שש מצות אבל מצוה זו ה' כמו שעברו על כל המצות שלהם, ובפי' ענף יוסף על המד"ר הביא מהיפה תואר "מ"מ המצוה המיוחדת טפי היתה זו בלבד שעל זה נצטוה ונכתבה בהדיא".

ונראה שהפירוש בזה הוא כנ"ל שבהעברה על מצוה זו נחשב כאילו עברו על כל המצות שלהם.

ועיין בגמ' להלן (לח, ב) דאדם הראשון מין הי' או מושך ערלתו או כופר בעיקר הי', דמשמע דמה שעבר הי' נחשב כמו שהי' כפר.

ועיין ביד רמ"ה שם שמפרש הדברים כפשוטו, [דלא כפי' ר"ח שמפרש הגמ' שלא כפשוטו].

ולפי דבריו יתכן שבאמת ההסתה הי' לע"ז.

[מיהו צ"ע שהיד רמה כאן כתב בפירוש שלא הי' כאן ע"ז, ולכאורה סותר את עצמו, וצ"ע].

ועיין לקו"ש (חל"ח ע' 53 ואילך), שביאר ג' לשונות שברש"י, "פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים" שע"ז מנגד לכל ג' סוגי מצות דחוקים (פורק עול) עדות (מיפר ברית) ומשפטים (מגלה פנים), וה"נ י"ל שמה שאכלו מעץ הדעת הי' בזה העברה בג' אופנים אלו, וזה מקביל לג' הדעות (מין זה מגלה פנים) מפר ברית (מושך בערלתו) וכופר (פורק עול).

ג

אי שייך דין מסית בשאר עבירות

הרי דנחלקו הראשונים אי הסתת הנחש הי' נחשב כע"ז, או לא, ומזה מסתעף עוד שאלה אם שייך גדר של מסית בשאר עבירות, דמדברי רש"י והראשונים שפירשו דשפיר הי' ע"ז כאן, משמע דלא, דדין מסית הוא רק רק בע"ז.

אמנם ביד רמ"ה כתב: "שהסית את האשה למרוד במקום ולעבור על דבריו", ולא כתב שהוא ע"ז, ומפורש כתב (ד"ה ואמרינן) דלא הי' ע"ז והי' נפטר בטענה זו דדברי הרב וכו', אך מי שהסית בדבר שאינו עבודה זרה וכגון הנחש נפטר בטענה זו", וכ"כ ביד רמה קידושין (מב, ב).

הרי שלדעתו אין דין מסית בשאר עבירות, אלא שאם טעין דברי הרב וכו' מיפטר, אבל אי לא טעין אין טענינן לי'.

וראיתי מביאים מרבינו יונה בשערי תשובה (ש"ג אות ל"ז) שכתב עה"פ ולא תחוס עיניך עליו ולא תחמול ולא תכסה עליו, וז"ל: "הוזהרנו בזה שלא לחמול ולרחם על המחטיאים והמכשילים בני אדם", הרי שהפסוק של מסית קאי גם על שארי עבירות.

ד

שיטת האגרות משה

ובשו"ת אגרות משה (או"ח סי' צט) כתב בפשטות שבדיני שמים יש דין מסית גם בשארי עבירות, ואולי רק

בחיבי סקילה כמו שהדגיש שם בנוגע לחילול שבת, ולא הביא מדברי היד רמ"ה. אך בחיו"ד ח"ד סי' י"ג כתב כן גם לענין איסור דאחיזת עינים, וכ"כ בכ"מ.

מיהו מסקנתו צע"ג, דבפשטות איסור מסית אי"ז סתם שמי שמכשיל את חבירו לעבור איסור, דלזה יש ציווי דלפני עור לא תתן מכשול, וברור שהאיסור דמסית הנלמד מ"וכל ישראל ישמעו ויראו ולא יוסיפו וגו'" אזהרה למסית כמבואר בגמ' להלן (סג, ב) ושאין טוענין למסית בסוגיין, הוא איסור וגדר אחר לגמרי, דגדר של מסית הוא שרוצה להעביר האדם על דעת קונו, וגם לשיטות שאינו רק לע"ז וגם לשאר עבירות, אבל הצד השוה שכוונתו לפרוק עול וכמו שנתבאר למעלה.

שבזה מיושב הקושיא למה איצטריך קרא ללפני עור הלא יש איסור מסית, אלא בע"כ שאיסור מסית הוא סוג חדש של איסור, ורק כשנתכוין להעבירו על דת קונו, אבל לפני עור עוברין גם כשלא נתכוין לזה.

[עיין בחות יאיר (שם) שהקשה להיפך "למ"ל קרא (למסית) הלא כבר מוזהר מקרא דלפני עור", והרי"פ פערלא בפי' לספהמ"צ לרס"ג (ל"ת נ"ה) מתרץ דלפני עור עובר רק אם הכשיל בפועל ומסית אפילו לא, אבל יש גם להקשות לאידך גיסא אם יש כבר איסור של מסית למה איצטריך קרא דלפני עור, הלא מסית חמור יותר כנ"ל שאפילו לא הכשילו בפועל ג"כ עובר].

אולם לפי הנ"ל מיושב, דאפילו אם נימא דאיסור מסית אינו מוגבל לע"ז, אבל צריך להיות מיוסד על כוונתו לרעה לפרוק עול, כנ"ל, אבל איסור דלפני עור עובר גם אם ליכא כוונה להסתה. ואילו מסית הוא מוגבל להסתה.

ועיין גם מה שהאריך בזה הרה"ג חיים רפפורט שי' בקובץ הערות וביאורים של ישיבת אהלי תורה (תתקנ"ה), נעתק גם בס' נתיבים בשדה השליחות ח"א ע' רכ"ג, דבמזמין יהודים לבוא בשבת בודאי שאין כוונתם להסיתם לדבר עבירה ולהעבירם על דעתם ועל דעת קונם ח"ו, אלא אדרבה מזמינם לדבר מצוה, עיי"ש.

ובס' שו"ת השלוחים (ח"א ע' קנ"ד), הביא ראי' ליסוד זה שעיקר האיסור במסית הוא הכוונה הרעה ממה שכתבו התוס' ישנים במסכת כריתות (ד, א ד"ה הואיל וישנו בראי') בשם רבינו ניסים: תימה מה משני במסית ומדיח, ותירץ רבינו נסים במגילת סתרים, דכיון דמגדף ישנו בלב כל הני נמי הכי הוא", דהיינו שגם מסית הוא בכלל "ישנו בלב" שפירושו כתב רש"י שם (ג, ב) "עיקר איסורו תלוי ברוע לבו, ידע למאן גידף כו', ומה שמדבר אינו אלא משמיע איסורו", ולדברי התו"י זהו ממש הגדר של מסית שעיקר איסורו הוא ברוע לבו ומחשבת לבו.

עוד ראי' נכונה הביא שם ממה שאהרן לא חשש לאיסור מסית (וראה לקו"ש חי"א פ' תשא שנשאר בצ"ע מדוע לא חשש לאיסור לפני עור, ולא הקשה מדין מסית, משום "בלבו הי' לשמים").

עוד הביא שם ראי' מאליהו, ממה שאליהו אמר "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים אם ה' האלוקים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו וגו'", האיך הוציא מפיו דברים שמשמעם נתינת מקום שילכו אחרי הבעל ומדוע לא חשש לאיסור מסית, והתירוץ הוא שכוונתו ה' לשמים לעוררם לתשובה, ועיי"ש עוד.

ה

שיטת הרמב"ם

ועי' ברמב"ם (פ"ב מהל' רוצח ה"ב) השוכר הורג להרוג את חבירו שחייב מיתה לשמים, הרי שגם באיסור רציחה יש חיוב בידי שמים בהשוכר, ואפשר שה"ה שנקרא מסית, מיהו רק שוכר ולא סתם אמירה כמבואר בתוס' (נה, ב) שאז פטור גם בדיני שמים. ועיין בקצוה"ח (סי' ל"ב) שכתב שגם לדעת התוס' הוא פטור מתשלומין אפי' בדיני שמים אבל מודים שנענש עונש ביד"ש, עיי"ש, ועיין במל"מ.

ועיין רמב"ם הל' רוצח (פ"ד ה"ט) שרציחה חמור יותר מע"ז שאם פוטרין אותו הב"ד כמו בלי התראה כופין אותו לכיפה וכו' ולא בשאר חייבי מיתות ב"ד גם ע"ז, ויתכן דלכן יש דין מסית גם ברציחה, וצ"ע.

ו

נפקא מינה לדינא

והנה יש נפק"מ לדינא במחלוקת הראשונים הנ"ל אי יש דין מסית בשאר איסורים, דאי ס"ל דהוי רק דין בע"ז נמצא שיש חיוב למסור נפשו שלא להסית, ואולי לא רק מדין אביזרייהו דע"ז כ"א שזה חמור מע"ז שלא טוענין למסית.

מיהו יש לצדד ולומר דאם מכריחים אדם להסית הרי אין כוונתו להסית, דלפי מה שביארנו למעלה עיקר הסתה הוא בלב דלא כע"ז (כמובן מהסוגיא בכריתות, דע"ז עיקרו מעשה), אבל מאחר שכל ענין הסתה הוא במחשבתו שכוונתו להעביר אחר מדרך ה' אפשר כשמכריחים אותו אי"ז הסתה לע"ז ואינו מחוייב למסור את נפשו, ויש לפלפל בזה, כי לענ"ד יותר מסתבר שאם מסית הוא רק בע"ז ששייך גבי' כל חומרות של ע"ז כולל למסור נפשו.

אבל אי נימא שהוי דין בכל התורה כולה, אפשר שהיא עבירה כללית ואין נפק"מ אם זה ע"ז או שאר עבירה, וכמו שחקרו בזה לגבי איסור דלפני עור, אבל כאן מסתבר יותר, כי בלפני עור כתבו אחרונים דצריך שיכשל האדם בפועל, נמצא דהאיסור להכשיל קשור עם העבירה שמכשילו, ואילו דין מסית הוא גם כשלא קיבל ההסתה, מוכח דאי"ז איסור פרטי כ"א איסור כללי.

עוד נפק"מ בהא דחקר המנ"ח (מצוה תס"ב אות ב') אם יש דין מסית בנכרי, ומסיק דלא.

אכן יש לומר דתלוי במחלוקת הנ"ל, אם זה דין כללי שבכל איסורים הרי שאין לה קשר לע"ז, והגוי אינו מוזהר על לאו זה, אבל אם זה איסור פרטי ורק בע"ז מסתבר שהגוי גם מוזהר בזה דהוי אביזרייהו (ויותר מזה) דע"ז.

ומה שכתב שאיסור מסית הא גם אם לא הכשילו בפועל דלא כלפני עור אי"ז שמסית הוי איסור כללי, אלא אדרבה הוא איסור חמור כ"כ מצד לתא דע"ז שגם אם לא הכשילו בפועל דמ"מ חייב.

ז

חילוק בין שליח למסית

ועיין בפרשת דרכים (דרוש ב' ד"ה ודע עוד) שהביא פי" מהר"ש יפה בב"ר (פלד, יט) שדרשו עה"פ "מיד איש אחיו" דבב"נ אם הרג ע"י שליח

דנהרג בב"ד, והקשה מסוגיין דמה הי' מועיל לנחש טענה דברי הרב וכו', הרי טענה זו לא מהני בב"נ. וכן הקשה התומים (סי' לב, סק"ב).

ולפי מה שנתבאר למעלה שגדר מסית הוא שרוצה לעקור את התורה ולפרוק עול, תתחזק הקושיא, דאיך אומרים דבמשלח להרוג לא אמרינן דברי הרב וכו', אף שהוא רק גרם לו שיהרוג אבל אין בדיבור עצמו ענין של פורק עול וכו', ובמסית שהיא בעצם עבירה לא רק סיוע לעבירה כנ"ל שאי"צ שיכשל בפועל, ומ"מ אמרינן דזה הי' טענה, הלא במכ"ש שליכא טענה זו.

אמנם כבר חילק הרי"פ פערלא בפירושו לספהמ"צ לרס"ג שמסית שאני ממשלח, שהשליח עושה בשביל המשלח, ושלוחו כמותו בב"נ גם בדבר עבירה, אבל מסית זה חידוש שמסית את האדם בשביל טובתו של המוסת ואינו עושה בשליחותו, ומסתבר דהי' מועיל הטענה דדברי הרב וכו', ולכן ילפינן מנחש חידוש דאף בב"נ באופן דלא הוי שליח, לא טענינן לי' דברי הרב ודברי התלמיד מי שומעין..

.

סימן ל'

(ל, א)

יעידו שניהן כאחד

א

ביאור מחלוקת אם העדים צריכים להעיד שניהן כאחד

בגמ' (ל, א) איתא "ואין עדותן מתקיימת עד שיעידו שניהן כאחד, ר"נ אומר שומעין דבריו של זה היום, במאי קמיפלגי אב"א סברא וכו', מר סבר עד אחד כי אתי לשבועה אתי, לממונא לא אתי, ואידך אטו כי אתי בהדי הדדי בחד פומא קא מסהדי, אלא מצרפינן להו הכי נמי ליצרפינהו וכו'".

ויש לבאר המחלוקת בהקדם מה שכתב מו"ר הגר"מ מענטליק ז"ל בהוספות לספרו אמרי מרדכי (סימן ה') לבאר מש"כ הרמב"ם (פ"ה מהל' עדות ה"ג): "וכל מקום שעד אחד מועיל אשה ופסול גם כן מעידין, חוץ מעד א' של שבועה שאין מחייבין שבועה אלא בעדות כשר בראוי להצטרף עם אחר ויתחייב זה הנשבע ממון על פיו", וכתב הכס"מ שאינו יודע מהיכן הוציא הרמב"ם דין זה אם לא מדאמרינן לכל עון ולכל חטאת אינו קם אבל קם הוא לשבועה, משמע דבראוי לעדות עון וחטאת בצירוף אחר עסקינן, ובאמרי מרדכי שם הביא גם מהתוס' בכתובות (פה, א ד"ה מרענא ותוס' יבמות קא, ב ד"ה מרענא) דכתבו דקרוב אינו מהימן אפילו לשבועה.

וביאר שם שחלוק דין הנאמנות דע"א לשבועה משאר הענינים שע"א נאמן עליהם, דגבי שבועה הנה זה שע"א מהימן אי"ז משום דמספיק ע"א, רק משום שהוא חצי עדות של ב' עדים,

ואם הי' עוד עד הי' מחייב ממון וחצי עדות מחייב שבועה, אבל קרוב אינו יוכל להצטרף, עיי"ש.

ובזה יש לפרש המחלוקת כאן, דמר סבר ד"ע"א לשבועה אתי לממונא לא אתי" ס"ל דשבועה הוא ענין נפרד לגמרי והוי כמו שע"א נאמן באיסורין וכיו"ב, דנמצא שעדותו הוא בענין אחר שאינו יכול להצטרף, אבל אידך מ"ד ס"ל כמו שביאר שם דעת הרמב"ם, והרמב"ם (הל' עדות פ"ד ה"ד) אכן פסק כר' נתן דשפיר מצטרפין ומוציאין ממון – דע"א הוא חצי העדות של ממון, ולכן שפיר מצטרף.

וראיתי מביאים מהגרי"ד סולוביציק (וכן הוא בס' ברכת אברהם) שמבאר המחלוקת בחקירה אחרת, דתלוי אם עד אחד נאמן לחייב ממון אלא שיש לו זכות ליפטר ע"י שבועה או דע"א מחייב שבועה, דהתובע אינו נאמן בלי שבועה.

ובהשפקה הראשונה ב' החקירות אומרים אותו הדבר בסגנון אחר.

אמנם לענ"ד יש מקום לפקפק בצד הראשון של חקירה זו של הגריד"ס, דאיך נגיד שיש בכחו לחייב ממון, אם התורה אמרה עפ"י שנים עדים, אמנם מה שחקר באמרי מרדכי הוא דאף שזה ברור שהחיוב הוא רק על שבועה, אבל בזה גופא הכח שלו הוא כחצי עדות על ממון.

ב

קושיית הטורי אבן

אבל הטורי אבן (המצויין בגליון הש"ס) הקשה על סוגיין דבכתובות (כו, ב) מוכח דנחלקו ר"נ ורבנן גם שלא בממון, באופן דלא שייך לומר דלשבועה קם ולא לממון, כגון בע"א על כהן שאינו בן גרושה, דרק מועיל לזה עצמו להכשירו לכהונה, וא"כ לכו"ע הול"ל דמצטרף גם כשאין מעידין כאחת.

ונראה שיש לומר שלכו"ע עד אחד המחייב שבועה הוא חצי של ב' עדים המחייבים ממון, אלא שבזה גופא יש לחקור, מה הפירוש בחיוב שבועה, דמצד אחד י"ל ששבועה הוא גדר של תחליף לממון ואם מעיד לחייב שבועה הרי זה עצמו הוא גדר של ממון, שהשבועה היא תחליף של ממון.

אבל אידך מ"ד ס"ל דהן אמת שע"א הוא חצי ב' עדים אבל זה רק שיכול לבוא מזה חיוב ממון אם יצטרף עוד עד, או אם הנתבע לא ירצה לישבע דאז משלם, אבל עכשיו הרי בא לחייב שבועה.

בסגנון אחר: ר"נ ס"ל דשבועה הוא כמו ממון, ואידך מ"ד ס"ל דמשבועה יכול בוא לידי ממון אבל אינו תחליף לממון.

ויש להביא דוגמא לזה מאיסור חצי שיעור לר' יוחנן דס"ל דאסור מה"ת מסברא דחזי לאיצטרופי שיש בזה ב' הסברים באחרונים: או שמח"ש יכול לבוא לשיעור שלם (ולכן בסוף חג הפסח לא יהא איסור של ח"ש באכילת חמץ מצד סברת חזי לאיצטרופי מכיון שלא יבוא לחיוב כרת בכזית שלם, וכמ"ש הצל"ח ועוד), או כמו שביאר הרגוצובי ועוד שמאחר ששיעור שלם מביא לידי ענוש הרי זה הוכחה שיש איסור גם בחצי שיעור מאחר דחזי לאיצטרופי, והדברים עתיקין.

ה"נ יש לומר, דלר"נ העדאת ע"א הוא ממש חצי שיעור של ב' עדים, ויש בו הכח של ב' עדים ב"זעיר אנפין", אבל אידך מ"ד ס"ל דאף שאי"ז כמו ע"א שנאמן באיסורים דכאן יש לו שייכול לממון ג"כ אבל אי"ז שבשבועה יש גדר של ממון, כ"א שמביא לידי ממון ולכן קרוב פסול.

ואם כנים דברינו אולי יש ליישב בזה קושיית הנוב"י ועוד, דהע"א יכול לומר שבא רק לחייב שבועה והוי עדות שאי אתה יכול להזימו, והוכיח מזה דבדיני ממונות לא נאמר כלל זה.

הנה לסברת הגריד"ס שבעצם ע"א מחייב ממון אלא שיכול להחליפו בשבועה פשוט שלק"מ, וראיתי בבית הלוי (ח"ג סי' ה') שאכן תירץ כן.

אכן גם לדברינו מיושב, שבפועל מעיד שחייב לשלם ממון, ואם נגיד שלדעת ר"נ מה שמעיד ע"א על ממון ומחייב שבועה הרי זה עצמו כמו שמעיד על ממונו, כי חיוב שבועה הוא חצי העדות של חיוב ממון, א"א לו לומר שבא רק לחייב שבועה, דהוי כמו חיוב ממון.

ג

דיוק בסדר הגמ' איב"א סברא איב"א קרא

ולמה שנתבאר אפשר להבין דיוק בלשון הגמ', דלמעלה כשמדבר אודות המחלוקת בין רבנן לר' יהושע בן קרחה קתני: "איבעית אימא קרא איבעית אימא סברא", ואילו כאן מהפך הסדר: "איבעית אימא סברא איבעית אימא קרא".

ויש לומר שהחילוק הוא אם הסברא הוא בפ"ע והקרא הוא לימוד בפ"ע, ואילו בהפלוגתא בין חכמים לר' נתן המחלוקת בקרא מיוסד על המחלוקת בסברא.

דהנה בזה שנחלקו אי מקשינן ראי' להגדה או לא מקשינן צ"ל למה לא מקשינן, הלא היקש הוא מדה שבתורה.

אכן מאחר שחכמים ס"ל שהעד מעיד רק אשבועה, דע"א אין לו קשר לממון מסתבר שיש ללמוד היקש מראי' להגדה, דכמו בראי' מובן ששניהם ראו דברים אחרים, ואי אפשר לצרף שניהם, ה"נ כאן הם מעידים על שני דברים נפרדים, העד הראשון מעיד אשבועה ועד השני מעיד אממון.

אבל ר' נתן הסובר דבאמת גם הע"א מעיד אממון נמצא דשפיר יש דמיון לראי', ויש לאקושי דכמו בראי' צריכים שיראו כאחת, ה"נ באמת כן הוא דנחשב כאילו הגידו כאחת, דכאחת אין הכוונה ממש בבת אחת, אלא שצריך שיהא צירוף ביניהם שעדותן הוא ענין אחד.

ד

ביאור הקס"ד של ר' יוסי ברבי חנינא

ובזה מובן ההוי אמינא של ר' יוסי ברבי חנינא (בגמ' כאן עמוד ב') דמודה ריב"ק לר' נתן וכמו שהקשה עליו ר' יוחנן דק"ו הוא, וצ"ל מה הי' הקס"ד שלו להפריד בין הפלוגתות ולחשוב שאולי ריב"ק ס"ל דאי"צ ראי' אחת אבל צריכים הגדה אחת.

אולם לפי המבואר יש לומר דמה דס"ל ריב"ק דאי"צ ראי' אחת משום דסוכ"ס הם מעידין על חיובו לתת מנה להמלוה, אבל בהגדה שההגדה היא המחייב, הרי לא הגידו על אותו חיוב, דהעד הראשון הגיד אשבועה ועד השני הגיד אממון, ומכיון שהלימוד מההיקש מיוסד על הסברות, יש ס"ד שיתכן שריב"ק יצריך שהעדים יעידו כאחת.

ה

עדות מיוחדת בהגדה בדיני נפשות

והנה הרמב"ם (ריש פ"ד מהל' עדות) כתב שבדיני נפשות צריכים לראות כאחד וצריכים להעיד שניהם כאחד, ועיין בקצוה"ח (סי' ל' סק"ח) בשם הכנסת הגדולה שבדיני נפשות אינם מצטרפים, משום שדוקא בדיני ממונות מצרפים עדותם כיון שמקשים הגדה לראי', אבל בד"נ שבראי' אינו מועיל בשני מעשים ה"נ בהגדה אין מועיל בשני הגדות. ועיין בבית הלוי (ח"ב סי' ל"ט אות י"ב) שהוא על יסוד דמקשינן הגדה לראי'.

אכן לפי מה שנתבאר שעיקר הפלוגתא תלוי בסברא וגם אם מקשינן תלוי בסברא, ובממון אמרינן שמה שמעיד אשבועה ה"ז כמו שמעיד אממון, הנה בד"נ מה שמעיד ע"א לאו כלום הוא, ולכאורה ק"ו הוא שאין לצרפם.

אמנם אפשר לומר שבשלמא בממון כשבא ע"א הרי הוא מעיד רק אשבועה ושבועה אי"ז ממון, נמצא דב' עדים מעידים על דברים שונים, אבל בעדי נפשות מאחר שע"א לאו כלום, נמצא דהעדאתו אינה בסתירה לעד השני, כ"א העדאתו מיתלא תלי עד שיצטרף, ואולי מצד הסברא בד"נ שפיר מועיל עדות מיוחדת בהגדה, ודוגמא רחוקה הגמ' בזבחים (ג, ב) מינה מחריב בה שאינו מינה לא מחריב בה. ויש לפלפל בזה, ובאתי רק להעיר.

ו

ביאור חדש במחלוקת רבנן ור' נתן

אמנם לאחר כל זה האמת תורה דרכה שיותר מסתבר שהפלוגתא בין רבנן לר' נתן אינה קשורה בגדר של חיוב שבועה של ע"א, שהרי ר' נתן לא השיב מאומה אודות טענת רבנן דבא לחייב שבועה, אלא אמר טעם אחר: "אטו כי אתא בהדדי הדדי בחד פומא קא מסהדי אלא מצרפינן להו ה"נ מצרפינן להו".

ונראה לבאר מחלקתם באופן אחר בהקדם מה שחקרנו למעלה (סי' ב') מהי כח העדים: דמצד א' יתכן שהעדים אינם מחייבים העונש כ"א שהם מגלים המציאות, והדיינים מוציאים הפסק על פי המצב שנתגלה ע"י העדים, ולכן דבר דעבידא לגלויי מספיק ע"א מכיון שעיקר הגדר

שלהם לגלות המצב, ולכן אם המצב תתגלה בלעדם אי"צ לב' עדים דוקא.

אמנם יש לומר באופן אחר, דהעדים לא רק שמגלים המצב, אלא הם המחייבים ביחד עם הדיינים. ועיי"ש בדברינו שבזה י"ל איפליגו הרס"ג והרמב"ן אי יכולין לקבל עדות ד"נ בב"ד של ג'.

מעתה יש לומר דבזה נחלקו רבנן ור' נתן, דרבנן ס"ל דהעדים הם המחייבים ביחד עם הדיינים, נמצא שכשהעד הראשון בא בא רק לחייב שבועה (ואין נוגע כוונתו מכיון שעיקר ענינו לחייב עונש או תשלומין וכשבא בעצמו אין לו כח כ"א לחייב שבועה, א"כ איך יצטרף עם העד השני שבא לחייבו ממון.

אך ר' נתן ס"ל דהעדים רק מגלים המציאות, ועי"ז פוסקים הדיינם את הדין, ולכן גם כשבא בעצמו ואינו יכול לחייב ממון רק שבועה לא איכפת לן, דאין הוא המחייב כ"א הב"ד, אלא שע"א אינו יכול ואינו נאמן לברר המציאות בעצמו, אם לא שיצטרף עוד אחד עמו, ולכן מאחר שאי אפשר שיעדיו בב"א הרי זה הוראה שלברר המציאות לא נוגע שיעידו בב"א.

אבל ר' נתן יחלק בין מה שאי אפשר שיעדיו בב"א, אבל מאחר ששניהם באו לב"ד יש להם גדר של עדים שיש להם הכח לפסוק, אבל ע"א אינו יכול לפסוק.

מעתה יש להסתפק בדיני נפשות, שאם המסקנא שהעדים רק מבררים המציאות כדעת ר' נתן, אז לכאורה אין נפק"מ בין דיני ממונות לדיני נפשות, דלבירור המציאות אין צריכם שיעדי בב"א,

מיהו יש להסתפק בזה, דיש מקום לומר שבד"נ מודה שהעדים נוטלים חלק בפסיקה לא רק בגילוי המציאות. והוא על פי מה דמבואר בסוגיין דבד"נ צריכים שיראו כאחת, ואם מקפידין רק על בירור המציאות, אין בזה קפידא לכאורה, אלא מסתבר דבד"נ הם המחייבים, ולכן צריך שיהי' עליהם השם של עדות אחת בכל השלבים של עדותם, וצ"ע.

סימן ל"א

(לא, א)

אותיות נקנות במסירה

א

אותיות נקנות במסירה

איתא בגמ' (לא, א): "ההיא איתתא דנפק שטרא מתותי ידה אמרה לי' ידענא בהאי שטרא דפריע הוה, הימנה רב נחמן, אמר לי' רבא לרב נחמן כמאן כרבי דאמר אותיות נקנות במסירה, אמר לי' שאני הכא דאי בעי קלתי'".

ופירש"י: "המוכר שטר חוב לחבירו קנה החוב במסירת אותיות וכו', והכא נמי קנאתו והוי כדידה ונאמנת לומר פרוע".

והנה הרי"ף כתב שהיא נאמנת שהשטר פרוע במיגו שהרי יכולה לשקר ולטעון שהיא קנתה אותה, ותהי' נאמנת לדעת רבי דלא צריך למיכתב שטר לקנות השטר מלוה. (ועיין גם רא"ש וביד רמ"ה).

ודעת רש"י צ"ב, דמשמע מדבריו דרבא לא הוצרך למיגו, דלפי זה צריך להבין סברת רבא מהי הקשר ממה שנאמנת לומר פרוע לזה שאותיות נקנות במסירה. ועיין בס' בנין שלמה ועוד.

ב

ביאור דברי רש"י

אשר בפשטות הביאור בזה הוא, דאם אותיות נקנות במסירה אין הפירוש רק שמסירה הא קנין שלם לגבי שטר, כ"א שאי"צ קנין, שהפירוש בזה, דמי שאוחז השטר נעשה הבעלים עליו ובמקום המלוה עומד.

אבל לחכמים דס"ל דצריך שט"ח היינו שמי שאוחז השטר אינו עומד במקום המלוה כ"א שיכול לקנות השעבוד, ואם בנדו"ד האשה לא הוכיחה שקנתה אי"ז שלה, משא"כ לדעת רבי הנה המחזיק את השטר עומד ממש במקום המלוה, וכשם שהמלוה יכול לומר פרוע ה"נ מי שעומד במקומו.

אך חכמים ס"ל, דהשטר הלא מעיד שראובן הלוה מנה לשמעון, והקונה את השטר הלא אינו ראובן, א"כ אינו קונה השטר כ"א השעבוד שהשטר מעיד עליו ולקנות השעבוד צריך קנין מעליא.

ג

עוד ביאור בדברי רש"י

ובאופן אחר נראה לבאר פלוגתתם דפליגי בהא דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, והיינו שהעדים מעידים על החוב ע"י אמצעות השטר.

מעתה יש להסתפק כשהשטר נמצא אצל הלוה והלוה טוען פרוע, אם זה משום שיש הוכחה צדדית שהוא פרוע או שהוא נחשב שהעדים עצמם מעידים ע"ז, וכמו שכשהשטר נמצא אצל המלוה אין אומרים שיש הוכחה צדדית דשטרך בידי מאי בעי, אלא שנחשב שהעדים מעידים ע"ז, שכשהעדים חתמו מדעת המלוה הרי הוי כאילו העדים מעידים שהמלוה הלוה מנה לחבירו. עיין קצוה"ח (סי' מ"ה ס"ק ה').

וה"נ י"ל כשנמצא השטר ברשות הלוה, שאי"ז רק הוכחה צדדית שפרוע, כ"א שנחשב שהעדים שבשטר מעידים שפרוע, שבעדותם טמון שמי שאוחז את השטר יש לו הכח לגבות למרות מה שהשטר כתוב שראובן הוא המלוה, וכשהלוה אוחז השטר יש לו הכח לגבות כאילו הוא המלוה, ומכיון שהוא המלוה וגם הלוה, מובן שיכול גם למחול את חובו.

ואולי יש נפק"מ אם הלוה לאחר שפרע את החוב ומחזיק את השטר אם יכול למכרו לאחר, דהיינו במקום שילוה מאיש אחר סכום כסף, ימכור לו את השטר שיכול לגבות ממנו מהלוה, דלמה שנתבאר שלרבי אותיות נקנות במסירה ונחשב כאילו החוב נמסר ללוה כשהלוה יש בידו

השטר, ה"נ יש למסרו למישהו אחר, שכל מי שיש בידו השטר הוא במקום המלוה, אבל לדעת חכמים הרי מה שהשטר אצל הלוה זה ראי' שהשטר פרוע וליכא עוד שעבוד וליכא מה למכור.

וזהו יסוד המחלוקת של רבי ורבנן, דלרבי מי שאוחז את השטר נחשב שהעדים מעדים שיש לו האוחז את השטר הכח לגבות, ובכן נאמנת היא גם למחול באמירתה שפרוע הוא.

אבל חכמים חולקים על יסוד זה וסברו דמה שכשהשטר נמצא ביד המלוה אין זה נחשב כאילו העדים מעידים שיש חוב על הלוה, אלא שיש הוכחה צדדית דשטרך בידי מאי בעית, אבל הוכחה זו תקיפה רק להמלוה לגבות או להלוה לומר פרוע, אבל אינה תקיפה למישהו אחר, ואם יש למישהו אחר שטר מלוה צריך שיהא לו שטר שהוא הבעלים עליו שנכתב מדעתו.

ד

ביאור ספיקת התוס' בבבא בתרא

וביסוד דברינו יש להבין מה שנסתפקו התוס' בבבא בתרא (עו, ב ד"ה אמר רב פפא) אי לרבי צ"ל קני וכל שעיבודא דאית לי, וצדדו דמכיון שרבי מיקל דמספיק מסירה ה"ה דלא מצריך אמירה, ולכאורה קשה, דאימא שמוסר לו לצור עפ"י צלוחיתו וכמו לרבנן אף שמוכרו בשטר, וקשה לומר דפליגי אם זה חשש קרוב או חשש רחוק.

אולם לפי מה שביארנו דעת רבי, שהשטר הנמצא ברשות של הלוקח עצמו הוא עדות שהוא במקום המלוה הרי שאין לנו לחקור מה הי' כוונתו, שהעדים החתומים מעידים שהוא במקום המלוה.

משא"כ לרבנן זה מכירה כמו כל המכירות, ולכן אם לא כתוב בשטר מה הוא מוכר יכול להיות שמוכר רק לצור עפ"י צלוחיתו ולא השעבוד.

אכן התוס' נסתפקו בזה, דיש לפרש דברי רבי כמו שנתפרש לשאר האחרונים דמה שנמסר לו השטר אי"ז ראי' על בעלותו כ"א שיש להאשה בסוגיין מיגו, ורבי ס"ל דמסירה הוא קנין מספיק, אבל בודאי שאין מסירה חזק כ"כ ככתיבת שטר, א"כ אדרבה לרבי יש צורך יותר לכתוב קני השעבוד.

סימן ל"ב

(לב, א)

דרישה וחקירה בדיני ממונות

א

קושיית הצ"צ

תנן (לב, א): "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה שנאמר משפט אחד יהי' לכם", ופריך הגמ' מהא ד"שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידין על שטר זה והלא ביום פלוני עמנו הייתם במקום פלוני שטר כשר ועדיו כשרין חיישינן שמא איחרוה וכתבוה, ואי ס"ד בעינן דרישה וחקירה היכי חיישינן שמא איחרוהו וכתבוהו".

ומתרץ הש"ס: "אמר ר' חנינא דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה שנאמר משפט אחד יהי' לכם, ומה טעם אמרו ד"מ לא בעינן דו"ח כדי שלא תנעול דלת בפני לוין".

והקשה בחי' צ"צ כאן (וכן האריך בענין זה בשו"ת שלו (אבהע"ז ח"א סי' ק"ג וק"ד), הלא למעלה (ג, א) פליג רב אחא ברי' דרב איקא על ר' חנינא, דלר"ח בעינן בדיני ממונות מדאורייתא ג"כ שלשה דיינים מומחים ומדרבנן הקילו שאין צריך מומחין מטעם הנ"ל, ולרב אחא מדאורייתא חד נמי כשר אפי' אינו מומחה, וא"כ כמו"כ י"ל לרב אחא אין צריך בד"מ דו"ח מדאורייתא דהיינו בהודאות והלואות, והרמב"ם

(פ"א מהל' סנהדרין ה"י) פסק כרב אחא לענין דחד נמי כשר, ואילו לענין דו"ח פסק בהל' עדות כמו ר' חנינא.

ותי' הצ"צ: "צ"ל דס"ל דודאי לענין דו"ח מודה ר"א ג"כ דשוה ד"מ לד"נ משום משפט אחד ורק גבי דיינים פליג דהא אפילו לר' חנינא לא דמי בזה ד"מ לד"נ דד"מ בשלשה וד"נ בעשרים ושלשה, ור' חנינא לא אמר כלל מילתי' רק לענין דו"ח, אלא דהש"ס ר"ל דמה"ט הקילו גם בד"מ שאי"צ מומחין, ולר"א א"צ לזה לענין דיינים דבלא"ה חד כשר כנ"ל, גם בסוף יבמות הובא הך דר' חנינא בענין דו"ח בד"מ משמע דלכו"ע נקטינן הכי כמ"ש ר' חנינא", ועיי"ש שהוכיח כן גם מדברי הר"ן.

ונראה בביאור דבריו הק', שעיקר החילוק הוא דבנוגע למספר הדיינים בע"כ שלא אמרינן "משפט אחד יהי' לכם" להשוות ד"מ לדיני נפשות, שהרי יש חילוק במספר הדיינים, אבל בנוגע לדו"ח אין מקום לחלק כן ולכן מודה ר' אחא דמה"ת צריך דו"ח גם בד"מ.

אלא שלכאורה יש להקשות, שהטעם דבד"נ בעינן כ"ג הוא מטעם "ושפטו העדה והצילו העדה" כמבואר במשנה ריש סנהדרין, שהוא מצד שיצא הדין לאשורו, א"כ בדין דו"ח יש לחלק בין ד"מ לדיני נפשות, דבדיני ממונות אי"צ לחקור, כי אין דין של והצילו העדה, א"כ חזרה הקושיא למקומה מזה שרב אחא ס"ל דמספיק גם חד, בע"כ דס"ל דמחלקין בין ד"מ לד"נ בענינים הנוגעים להצלה, ה"נ יש לחלק ולומר דמדאורייתא אי"צ לדו"ח בד"מ.

והנה התוס' בריש פרקין הקשו על שאלת המשנה מה בין ד"מ לד"נ: "אע"ג דשוים בחקירה ודרישה מדכתיב משפט אחד יהי' לכם לענין מילי דתלוי בזכות וחובה אין להשוותם דלא שייך בדיני ממונות".

ויש לעיין מהי הכוונה שלא שייך זכות וחובה בד"מ, אשר בפשטות היינו כמו שכתב המהר"ם ד"בדיני ממונות מה שמזכין לזה הוא חובה לזה שכנגדו הלכך לא שייך לחלק בין זכות לחובה לזה".

ויש להקשות דיתירה מזו הו"ל למימר דבדיני ממונות אין שייך ענין של הצלה גם אם הי' ענין לזכות את בעל דין אחד כשרואין למשל שבודאי א' מהם הוא גנב וחייבין להציל אותו מיד עושקו, אבל מ"מ אין לדמותו לד"נ שיש דין של הצלה.

ומה של נחתו התוס' לזה משמע דדין של משפט אחד גובר על ענין של הצלה, ומצד גדר של הצלה אין נפק"מ בין ד"נ לד"מ, רק בנוגע למספר הדיינים ולגבי לימוד זכות.

ועוד יש לומר לפי מה שכתב רבינו יונה שמפרש דברי התוס' שדרישה וחקירה לא נועד לזכותו של הנידון אלא משום שבלא דו"ח הרי היא עדות שאי אתה יכול להזימה שהיא פסולה.

מעתה שפיר מובן חילוקו של הצ"צ בין הדין של דיין א' לרב אחא ודין של דו"ח, דאין מקום לחלק בין ד"מ לד"נ בנוגע לדו"ח.

אמנם הר"ן כתב לחלק בין דו"ח שהוא דין בקבלת העדות דעל זה קאי הפסוק דמשפט אחד, אבל בשאר "הנהגת הדיינים אינה שוה לדיני ממונות שיותר ראוי שנחמיר בדיני נפשות מבדיני ממונות, והיינו טעמא אין מתחילין מן הגדול כדי שלא יסתמו דברי הקטנים מפני הגדולים אבל בשאר דיני ממונות".

רואין מדברי הר"ן שהא דצריך דו"ח אין לזה קשר להצלת הנידון.

הרי התוס' רבינו יונה והר"ן כולם הולכים בשיטה אחת שאין מקום לחלק בין דיני ממונות לדיני נפשות בדו"ח.

ב

פסול עדות בלי דו"ח

מעתה שיש דין השוה בדיני ממונות ודיני נפשות, ומשבטלו דין זה בדיני ממונות מטעם דלא תנעול דלת מפני לוין, היינו משום שיש דין של הפקר ב"ד הפקר, אבל הקושיא היא על גיטין וקדושין.

והנה הנמוק"י כתב שבגיטין הגט כשר אף בלי זמן דאפקעינהו רבנן לקידושין מיני', וממשיך דכן הוא במקדש בשטר, וצ"ל כוונתו.

ובפשטות כוונתו דהקידושין חלין רק מדרבנן, דבלי דו"ח אי"ז קידושין מה"ת. וכן מוכח מדברי הרמב"ן (סוף יבמות) שכתב "וה"ה לעידי גירושין ולכל דיני גיטין וקידושין שאי"צ דו"ח וישנו בב"ד הדיוטות משום ה"ט גופי' שלא תנעול דלת לפני לוין" עיי"ש, וביבמות (מו, ב) כתב בטעמא דלא בעי מומחין בגיטין וקידושין: "דשליחותא דהדיוטות משום תקנתא דרבנן, וגבי קידושין וגיטין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", משמע ברור דהקידושין חלין רק מדרבנן, ולגבי גט הם הפקיעו הקידושין.

אבל המאירי סוף יבמות כתב: "ואף בתוס' כתבו דשום עדות שבקידושין וגיטין אינן צריכין דו"ח, עד ששאלו בה למ"ד שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, האיך אמרו שאין צריכין דו"ח, הואיל ואף בדיני ממונות לא הפקיעוה אלא משום נעילת דלת, ותירצו דמאחר שיש לעדותם פנים אין זו עקירה", והוסיף ש"אף שהתירוץ ודאי דחוק הוא מ"מ כתבנוה להודיע שהם כתבוהו כן".

ומשמע מדברי המאירי אלו דס"ל שהחיוב בדו"ח בגיטין וקידושין שאינו מעכב. ויש להבין במה נחלקו.

וראיתי בס' משנת יעבץ (חו"מ סי' י"א) שהביא משו"ת חמדת שלמה (אה"ע סי' נ"ב) שהביא מהנתיבות שבלי דו"ח הוי עדות דרבנן, אבל בעל חמדת שלמה חלק עליו וכ' דעכשיו שתקינו רבנן לקבל עדותן בלי דו"ח ולסמוך על דבריהם הוי עדותן מה"ת.

אבל אינו מובן, איך הוכשרו העדות שהתורה פסל עדותם.

ובס' משנת יעבץ שם תלה מחלוקת זו בהחקירה אם דו"ח הוא דין על העדות, או שהוא דין על הב"ד, והביא שהס' "יד דוד-פסקי הלכות" על הלכות אישות (פ"ד סקמ"ד) כתב שהוא רק דין על הב"ד, ודייק את זה מלשון הרמב"ם במנין המצות (מ"ע קע"ט) שמחויב הב"ד לדרוש ולחקור את העדים, ומסיק דבדיני ממונות וגיטין וקידושין אף בלי דו"ח לא ניפסל העדות. מיהו הוסיף שם בס' יד דוד שבדיני נפשות מעכב אפי' בדיעבד מכיון שיש דין והצילו העדה.

ועפ"ז ביאר בס' משנת יעבץ דברי המאירי "שיש לעדותם פנים" שהכונה שעדות כשרה אלא שחסר במצות ב"ד לדרוש, אבל אי"ז מעכב כשרות העדים.

אבל חוץ ממה שהקשה עליו במשנת יעבץ שם שמלשון הרמב"ם בהל' עדות מוכח דדו"ח הוא ענין עיקרי בעדות (אכן ראה להלן שיתבאר שאין מזה ראי') –

הנה חוץ מזה נלענ"ד שקשה לחלק בזה, שאם מצד חיוב והצילו העדה, הלא לדברי הר"ן הנ"ל שיש להחמיר יותר בד"נ, ולא נכלל בהכתוב משפט א', למה לא נימא שגם דו"ח אי"צ בד"מ, ואם שרק לגבי בדיעבד יש חילוק ה"נ נימא בשאר הדברים שחלוקים שגם בד"מ יצטרכו לעשות כל הדברים שב"נ רק שביעבד אינו מעכב.

ג

ביאור שיטת המאירי

ולכן נראה לענ"ד לבאר דברי המאירי באופן אחר, בהקדם מה שכתב הרגוצובי (שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט) בטעם הדבר שבעדי קידושין אי"צ דו"ח: דדרישה וחקירה שייך בעדות שגדר עדות שלהם התחיל בבי"ד וע"י הבי"ד, ואינם בגדר עדות עד דו"ח, משא"כ עדי קידושין וכיו"ב שהם עדי קיום הרי שהתורה כבר עשאום כעדות בשעת מעשה הקידושין ולכן אי"צ דו"ח בבי"ד לעשותם עדות שכבר מעשו עדים בשעת ראי'.

ונראה שזהו מה שכתב המאירי ש"יש לעדותם פנים", הכוונה דבגיטין וקידושין עיקר העדות הוא עדי קיום, שהם המקיימים את הקידושין והגירושין, ופשוט שאי"צ דו"ח על עצם קיום הקידושין וכמו שביאר שם בס' יד בעצמו, נמצא שעיקר העדות בגיטין וקידושין מתקיים בלי דו"ח, הרי הוא שונה לגמרי מד"נ וד"מ, דשם הם עדי בירור ואין בהם שום סמכות על מעשה עבירה או הלואה זו, אבל בגו"ק מאחר שהם הקיימים, כבר חל עלייהו גדר של עדות, שוב אי"ז נקרא שעוקרים דבר, אלא שממשיכים את גדר של עדות שכבר יש להם גם לבירור הדבר.

ומה שכתב המאירי שדוחק הוא, היינו משום דמחלק את העדות לב' שלבים, ואפשר לבע"ד לחלוק ולומר דמה שנעשו עדים הרי זה עדי קיום, ועכשיו צריכים שיהי' להם גדר של עדי בירור שהוא דין חדש לגמרי.

[ובעיקר סוגיא זו האריך מאד בשו"ת צ"צ אבהע"ז ח"א סי' צ"ג, ק"ג, ק"ד, וקכ"ג.]

ד

ביאור בדעת הרמב"ם

והנה ידוע שהרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ז ה"ז) לאחר שהביא הדין של נביא ש"הואיל ואדם גדול הוא וחכם וראוי לנבואה מעמידין אותו על חזקתו שבכך נצטוינו" הוסיף: "כמו שנצטוינו לחתוך הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן וכו'", ושוב כתב להלן (שם פ"ח ה"ב) שצריכים לשמוע לדברי הנביא "מפני המצוה שצונו משה בתורה ואם אם נתן אות אליו תשמעון, כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שני עדים ואע"פ שאין אנו יודעין אם אמת העידו אם שקר וכו'", וכ"כ גם בהל' סנהדרין (פכ"ד ה"א).

ובצ"פ מבאר לפ"ז הדין תרי כמאה, והביאור: דאם הנאמנות של תרי הי' מדין בירור שיודעין בבירור שזהו האמת, א"כ מאה הוא בירור יותר חזק, אבל עכשיו שכל הבירור של תרי הוא גזיה"כ הרי אין נפק"מ בין תרי למאה.

אשר לפ"ז יש לעיין למה הצריכו דו"ח, בשלמא בד"נ יש לומר שיש חיוב והצילו העדה, אבל בד"מ שאין חיוב זה, הלא צריכים להעמיד את העדים על כשרותן ויש גזיה"כ שאומרים אמת, ומשמע דבירור של עדים הוא באמת בירור שאומרים אמת.

וראיתי בס' אמרי בינה (חו"מ ריש הל' עדות) שכתב להיפך שבשביל שזה גיזה"כ ואין יודעין אם אומרים אמת לכך צריכים דו"ח. ולענ"ד הסברא הוא ממש להיפך.

ועל כן נראה שגם להרמב"ם דס"ל שהוא גזיה"כ ואינו בירור, מ"מ יש הלכה אחרת שבנוסף לנאמנות העדים מצד עצמם מגזירת הכתוב, יש עוד

דין שצריכים לברר עד כמה שידינו מגעת בדו"ח שנוכיח בעצמנו שהם אומרים אמת.

נמצא שיש ב' דינים בתורת עדים, א' דין, ב' בירור, הדין דעדים שהוא מגזיה"כ שצריכים ב' עדים ורק אנשים בני דעת, וקרובים פסולים וכו', הרי הם פרטים בגדר של עדות שהא גזיה"כ, אבל הדין של דרישה וחקירה לברר האמת זה דין שני שמוטל על הב"ד וכמו שהבאנו מס' יד דוד הנ"ל, שהב"ד אינם יכולים להסתפק בעדים מצד הגזיה"כ, אלא צריכם גם לברר אם עדותן מכוונת.

ולכן אפשר לומר שגם לדעת הרמב"ם אף בדליכא דרישה וחקירה דמ"מ כשרה עדותן, אלא שחסר בהבירור, שמוטל על הב"ד, וכמו שחילק ביד דוד שם, שזה מצוה על הב"ד לחקור ולדרוש ואי"ז חסרון בעדים.

ואף שבס' משנת יעבץ שם השיג עליו ממה שהרמב"ם כתב בהל עדות (פ"א ה"ה) שהחקירות והדרישות הם הדברים שהן "**עיקר** העדות" דמשמע שזה עיקר גדר של עדות, הנה לענ"ד לא דק, שהכוונה בדברי הרמב"ם הוא שהחקירות הוא בענינים הנוגעים לעיקר העדות שבהן יתחייב או יפטר וכמו שמנה אחר זה מה הן הדברים שהן עיקר העדות, ואחר זה מנה מה הן הדברים שאינם עיקר בעדות.

ואדרבה מלשון הרמב"ם שם ה"ד שכתב מ"ע לדרוש העדים וכו' שהמ"ע הוא על הדיינים ולא שזה חלק בהעדות עצמה, שבתחילת הפרק מדבר אודות חיובי העד, ובה"ד כותב אודות חיובי הב"ד.

אשר לפי דברינו לשיטת הרמב"ם גם אם לא ידרשו ויחקרו מ"מ סמכינן על העדים מצד גזיה"כ אלא א"כ יודעין וחוששין לדין מרומה וכיו"ב.

ואולי זהו מה שנתכוין המאירי ש"יש לעדותם פנים", שלמרות מה שחסר בדו"ח אבל עדותם שפיר הוא בשלימות מכיון שזה גזיה"כ שנאמין לעדים ומעמידין על כשרותם.

סימן ל"ג

(לג, ב)

מלקות בזמן הזה

א

מחלוקת הסמ"ג והרמב"ם במלקות בזה"ז

איתא בגמ' (לג, ב): "בעא מני' ר' זירא מרב ששת חייבי גלות מאי (מי הוו כדיני נפשות אי לא – רש"י) אתיא רוצח רוצח, חייבי מלקיות מאי אתיא רשע רשע, תניא נמי הכי וכו'".

הרי שילפינן דיני מלקות מדיני רציחה בגזירת שוה שאין מחזרין לחובה.

והנה הסמ"ג (ל"ת מצוה רי"ג) כתב דמלקות בזה"ז הוא רק מדרבנן גם כשיש ב"ד סמוכין, ויליף לה מסוגיין שלמדין מכות מדיני נפשות בג"ש דרשע רשע, ודיני נפשות אין דנין אלא רק בזמן בזמן שהסנהדרין נוהגת.[11]

ועיין חינוך (מצוה תקצ"ד): "ובמה שנכתוב לוקה הכוונה היא בארץ

[11] ובנמוק"י (סוף מכות) הביא מהרב נטרונאי גאון שאין מלקות בזה"ז, אבל כתב מטעם אחר מטעם שצריך אומדנא או שיכל לבוא לידי מיתה, אבל דעת הסמ"ג שונה דגם בלי הקשר למיתה נתבטל דיני מלקות, ואפשר שחולק על עיקר היסוד של הרב נטרונאי גאון, דאם חיישינן למיתה והוי כד"נ למה פסקינן דמספיק ג' דיינים ולא כ"ג כדעת ר' ישמעאל, ויש להאריך בזה אבל אכ"מ.

הקדושה שהיא מקום המשפט של כ"ג שאין דנין ד"נ בחו"ל".

ודייק מזה הגרי"פ פערלא (בפי' לספר המצות לרס"ג ח"ג עונשין ע') דס"ל שאין דנין דיני מלקיות אלא עפ"י סנהדרין דוקא כד"נ, ועיי"ש שהביא דכן מתבאר מדברי רש"י ויד רמ"ה סופ"ק דסנהדרין.

אמנם הרמב"ם (פט"ז ה"ב) פסק: "מלקין בזה"ז בכל מקום מן התורה בפני שלשה סמוכין אבל לא בפני הדיוטות". וכ"כ הריטב"א במכות (כב, ב) "ואין מלקות בזה"ז לפי שאין לנו ב"ד סמוך הראוי לכך", משמע דאם היו לנו סמוכין הי' נוהג מלקות. ועיין ב"ח (סי' כ"ז).

וא' מהטעמים שרצה המהר"י בירב לחדש הסמיכה היא להלקות חייבי כריתות שיפטרו מכרת, והרלב"ח חלק עליו, כידוע הפולמוס בזה.

וכשיטת הרמב"ם משמע כן מן פירוש הרמב"ן עה"ת (במדבר לה, כט): "...ויאמר שתהי' לנו עדה שופטת אפי' לאחר החורבן לדון דיני קנסות וגזלות וחבלות וכל דבר שבממון ושל **מלקות ארבעים**", הרי שהכניס גם מלקות בתוך הענינים שב"ד סמוכין יכולין לדון בזה"ז כשיטת הרמב"ם.

ב

קושיית המל"מ על הסמ"ג

והקשה המל"מ (בספרו דרך מצותיך על ספהמ"צ להרמב"ם ח"ב) על הסמ"ג: "דדוקא דיני נפשות אינה נוהגת אלא בזמן הבית ובתנאי ג"כ שיהי' ב"ד הגדול שם בלשכה שבמקדש, וכמ"ש הרמב"ם בסוף פי"ד מהל' סנהדרין, אבל להלקות מלקין בכל זמן אלא דבעינן סמוכין וכמ"ש הרמב"ם ריש פט"ז מהל' סנהדרין וכו'", והניח בצ"ע על הסמ"ג.

והיינו שתפס המל"מ בדעת הרמב"ם שיש דין מיוחד ותנאי צדדי בנוגע לדיני נפשות שצ"ל הסנהדרין בלשכת הגזית, אבל במלקות אין כאן דין זה, ולכן לא ילפינן מרציחה, וה"ז דומה למה שאי"צ כ"ג במלקות, אף שר' ישמעאל לומד בגז"ש, והיינו כמ"ש התוס' והר"ן לחלק מסברא דמיתה שהוא חמורה צריך כ"ג, ועד"ז זה שצריך שיהיו בלשכת הגזית זהו משום חומרא דמיתה.

ג

ביאור ס' משנת יעבץ

ובס' משנת יעבץ (חו"מ סי' י"א אות ח') ביאר שיטת הרמב"ם דס"ל דהא דאין דנין דיני נפשות אלא בזמן שב"ד הגדול יושב בלשכת הגזית, אי"ז תנאי בד"נ כ"א שאין תורת סנהדרי קטנה על הב"ד של כ"ג אם אין הב"ד הגדול יושב בלשכת גזית, אבל למלקות אי"צ כ"ג אלא ג'.

ולפי דבריו צריכים לומר שהסמ"ג חולק על זה וס"ל דמה דצריך לשכת הגזית הוא דין בעיקר חיוב מיתה, ואם אין מיתה בזה"ז שוב אין מלקות בזה"ז.

אבל צ"ע, שהרי לא דרשינן גז"ש זו לגבי ב"ד של כ"ג, וכנ"ל מהר"ן שמסתבר שאין דיני מלקות חמור כ"כ, א"כ למה דרשינן להגז"ש לבטל דיני מלקות בזה"ז, והרי אותה הסברא לחלק בין מיתה למלקות בנוגע למספר הדיינים שייך גם בזה לחלק, דהא שצריך לסנהדרין בלשכת הגזית הוא רק חומרא של מיתה, אבל מלקות אי"צ.

ד

חקירה בהצורך שסנהדרין יושב בלשכת הגזית

ויש לבאר המחלוקת בין הרמב"ם והסמ"ג באופן אחר, בהקדם מה שיש לחקור בהא דצריך שהסנהדרין יהיו בלשכת הגזית, דיש לומר שהוא חומרא של חיוב מיתה כנ"ל, שהתורה רצתה להגביל חיוב מיתה, וכמו שיש חיוב להרבות דיינים שיהיו ב"ד של כ"ג, ה"נ רצון התורה היא דבכדי להרוג אדם מישראל צריך שיושפע על הדיינים כח השכינה שבביהמ"ק, דבלא"ה מנין לנו הכח ליקח נפש מישראל.

ואולי יש להביא סמוכין לשיטה זו שהוא חומרא במיתה, מהא דתנן (מכות ו, א) שסנהדרין שהרג א' לז' (או שבעים) שנים נקרא ב"ד חבלנית. ור"ט ור"ע אמרו אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם, הרי למרות מה שמצווין להרוג את העובר, מ"מ התורה החמירה בד"נ.

[ולהעיר שהרמב"ם הביא ענין זה בפי"ד מהל' סנהדרין ה"י, ומיד לאחר זה הביא מהא דאין דנין ד"נ אלא

כשהסנהדרין הם בלשכת הגזית, משמע דיש קשר בין ב' הדינים].[12]

דלפי דרך זה, אכן יש חילוק בין מיתה למלקות דכמו שאי"צ כ"ג למלקות ה"ה דאי"צ שיהיו הב"ד הגדול בלשכת הגזית.

אבל יש לומר באופן אחר, שמצד חיוב מיתה בעצמו אין הגבלה זו, שאין זה חומרא של מיתה, ואין לדמותו להא שצריך כ"ג, דשם מובן שהוא חומרא שכמוסיפים דיינים הרי זה מוסיף בהוציאם את הדין לאשורו, וכן יש בזה הענין של והצילו העדה.

אבל זה שהב"ד הגדול צ"ל בלשכת הגזית, לא יוסיף כלום בהוצאת המשפט לאשורו, אלא שיש גזירת הכתוב דכמו שצריכים להיות סמוכין ה"נ צריכים שיהיו בלשכת הגזית, דכמו חיוב סמוכין אי"ז שדוקא סמוכין יכולין להוציא הדין לאשורו כי אפשר שמי אינו סמוך הוא יותר בקי וחכם גדול יותר, כ"א שהתורה העניקה הסמכות לדון בדיני קנסות ודיני נפשות רק למי שסמוך, וה"נ התורה העניקה הכח לדון ד"נ רק כשב"ד הגדול יושב בלשכת הגזית.

דלפ"ז יש להבין מחלקותם, דלצד הראשון שהוא חומרא בעונש מיתה, וכמו שאין מצריכין כ"ג למלקות למרות הגז"ש דרק בד"נ יש חומרא זו כמ"ש הר"ן, ה"נ אין הכרח שיהיו הב"ד הגדול בלשכת הגזית, זהו שיטת הרמב"ם.

---

[12] וכן יש להעיר מהא דע"ז (ח, ב) ד"מ' שנה קודם שנחרב הבית גלתה סנהדרין וישבה בה בחנות שלא דנו דיני נפשות משום דחזו דנפישי רוצחין ולא יכלי למידן אמרו מוטב נגלי ממקום למקום כי היכי דלא ליחייבו", דלכאורה קשה איך הי' יכול לבטל המצוה המוטל על הסנהדרין, והרי זה טצדקי למיפטר מקיום מצוה דבשעת ריתחא ענשינן לי' כמבואר במנחות בנוגע לציצית. [מיהו אפשר לומר שהי' בגדר הוראת שעה, עיין תוס' ערכין (ג, ב) שחילק בין ציצית לשאר מ"ע].

אבל יותר מסתבר שלא הי' כאן ביטול מצוה, דמזה שביציאתם מלשכת הגזית נתבטל דיני נפשות הרי זה הוראה שרצון התורה להגביל חיובי מיתה, ואם יש צורך בזה הרי זה דבר נכון, ועדיין צ"ע.

ויש להביא ראי' שכן היא שיטת הרמב"ם שחסרון בישיבת ב"ד הגדול בלשכת הגזית הוא רק חסרון וחומרא בד"נ, מהא דהשיג הרמב"ן על הרמב"ם (ספהמ"צ מ"ע קנ"ג) וכתב שאם יצאו אפי' לשעה נתבטל מהם הכח של ב"ד הגדול, ואילו להרמב"ם נשאר הענין של קידוש החודש אפילו לאחר החורבן. ובע"כ שהרמב"ם ס"ל שהחסרון ביציאו מלשכת הגזית הוא רק לגבי דיני נפשות, ומסתבר שזהו משום חומרא דד"נ.

ולכן מאחר שליכא חומרא דכ"ג במלקות תו ליכא החומרא של יציאת הסנהדרין מלשכת הגזית.

אבל הסמ"ג י"ל דס"ל כאופן השני שהוא תנאי בכח הדיינין (וכמו גדר סמוכין), ואי"ז חומרא בחיוב מיתה, א"כ שפיר יש לדמות מלקות למיתה, בגז"ש, ובזה"ז דליכא מיתה ה"ה דליכא מלקות.

ה

אי חייבי מלקות בזה"ז פוטר בתשלומין

ובעיקר מחלוקת הרמב"ם והסמ"ג אפשר שיהי' נפקא מינה לדינא בהא דנחלקו האחרונים אי בזה"ז אם חיוב מלקות פוטר בתשלומין – שהש"ך בחו"מ (סי' של"ח ס"ק ב') ס"ל שאין נחשב לחייב מלקות ואין פוטר ושכן משמע מהמהרש"ל, וכ"כ הפמ"ג בפתיחה כוללת לאו"ח (ח"א אות ב') אמנם הסמ"ע (סי' ש"נ סק"א) חולק וס"ל דבזה"ז נחשב שחייב מלקות, וכן משמע מהנתיבות (סי' א' ס"ק ג').

ויש לומר שתלוי מהו הפטור של מלקות בזה"ז, אם הפטור הוא שאין לנו סמוכין, הרי לדעת הרמב"ם שפיר יכולין לסמוך גם בזה"ז כשיסכימו רוב חכמי ישראל כידוע שיטתו בזה, א"כ גם אם לא סמכו, יש בידינו הכח ללקותו, רק ארי' הוא דרביע עלי', שאין ההפקעה מלדון דינים אלו הפקעה בעצם כח הב"ד לדון.

אבל אם הפטור של מלקות הוא שאין לנו הסנהדרין בלשכת הגזית כדעת הסמ"ג, שנמצא שבזמן הזה אי אפשר לדון דיני נפשות או דיני מלקות עד שיבנה משיח את המקדש, הרי שכל

ענין של חיוב מיתה ומלקות בטלה בזה"ז.

אכן זה תלוי גם אם יכולין לבנות המקדש קודם שיבא משיח דאז מה שאין בונין הוא ג"כ רק ארי' הוא דרביע עלי', ויש לדחות. ולא באתי אלא להעיר.

ו

צ"ע בגמ' לדברי התוס' בב"ק

אמנם בעיקר האי סוגיא כפי שביארו הר"ן כנ"ל צל"ע, שהרי התוס' בב"ק (פו, ב ד"ה חייבי) הקשו למה לא אמרו כאן סברת רבא למעלה (י, א) מלקות במקום מיתה עומדת וסמכו על הגז"ש, משום שאפשר שרק במיתה שייך הפסוק והצילו העדה ולכן צריכים לעשות את כל הדברים הללו לזכותו, והיינו שמצד הסברא שפיר יש לחלק בין מלקות למיתה, א"כ מאי אהני הגז"ש, הלא לגבי כ"ג ס"ל לרבנן דלמרות הגז"ש לא משוינן מלקות למיתה להצריך כ"ג מצד סברא הנ"ל לחלק, א"כ איך מהני הגז"ש להשוות מלקות למיתה בדינים של משנתינו, הלא מצד הסברא לחלק לא אמרינן הגז"ש.

ואולי יש לחלק, דכד נדייק בלשון הר"ן שם נראה שאינו זוכר שהחילוק בין ג' לכ"ג הוא מטעם והצילו אלא ד"מיתה שהוא דבר גדול צריכא דיינין הרבה אבל מלקות דלא חמיר כולי האי אין לנו לומר שתתפשט הג"ש לענין זה אלא לגוונא דהתם", והיינו שמיתה הוא דבר גדול, אבל לא משום דין דוהצילו.

או שהר"ן יפרש שמה שהביאו הגז"ש כאן אף שיש לחלק הוא לדעת ר' ישמעאל. ועדיין צ"ע.

סימן ל"ד

(לד, א)

המלמד זכות אינו חוזר ללמוד חובה

א

מחלוקת רש"י ורמב"ם

איתא בגמ' (לד, א): "אמר רב לא שנו (הא דתנן "דיני נפשות המלמד זכות אינו יכול לחזור וללמד חובה"), אלא בשעת משא ומתן, אבל בשעת גמר דין מלמד זכות חוזר ומלמד חובה".

ופירש"י: "לא שנו כו' דבעינן שיעמוד בדבריו לחזור אחר ראיות שמא ימצא חיזוק לזכות דשמא לא טעה, אבל בשעת גמ"ד שחיפש כבר הכל ועכשיו נראה שטעה חוזר ומלמד חובה".

ובפירושו למשנה למעלה (לב, א) כתב שהוא סברא מדין והצילו.

אמנם הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"י ה"ב) כתב דדין זה הוא בכלל הלאו דלא תענה על ריב לנטות, ש"בכלל לאו זה שלא יחזור המלמד זכות בדיני נפשות ללמד חובה שנ' לא תענה על ריב לנטות, בד"א בשעת משא ומתן, אבל בשעת גמר דין יש למלמד זכות לחזור ולהמנות עם המחייבין".

וכ"כ הרמב"ם במנין המצות שלו (ל"ת רפ"ג): "שלא ילמד חובה מי שלמד זכות תחלה בדיני נפשות שנ' לא תענה על ריב לנטות".

ב

השגת הראב"ד

והנה הראב"ד במנין המצות שם השיג: "א"א אין זה כלום שהרי בגמ"ד חוזר", וכתב ע"ז הכס"מ: "איני יודע למה כתב כן, כיון שקודם גמר דין אינו יכול לחזור בו, והוא מהדברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות למה לא ימנה מצוה".

ובדעת הראב"ד צ"ל דס"ל כרש"י שהוא מסברא, דאם ילפינן מקרא איך מחלקינן בין משא ומתן לגמר דין, ובע"כ דהוא מצד הסברא וכדברי רש"י.

ג

ביאור שיטת הרמב"ם

מעתה קשה על הרמב"ם במה שיש לחזור וללמוד חובה בשעת גמר דין, אם הוא לאו ואינו תלוי בסברא כפירש"י, איך מחלקין בין שעת משא ומתן לשעת גמר דין.

ונראה שאם הוא אינו חוזר ונשאר ללמד זכות למרות מה שבדעתו הוא חייב, נמצא שעבר על אותו האיסור שלא יטה משום דעת חבירו, דהפירוש בזה הוא שצריך שיחליט על דעתו הוא, בשלמא בשעת משא ומתן מצווים להפוך בזכות מצד האי קרא גופא, אבל לאחר שהשתדל ולא עלה לו, יעבור על אותו האיסור אם ישאר בהלימוד זכות דלא ס"ל כן. [13]

ד

צ"ע השמטת הרמב"ם במנין המצות

אבל על הרמב"ם יש להקשות שלא הביא במנין המצות שהלאו הוא בדיין שנטה אחר דברי חבירו שביאר בהלכה א', וכן לא הביאו במנין

---

[13] ובאמת דעת רבי בירושלמי (ה"ד) שרק בגמר דין אינו יכול לחזור בו, ודעת ר' יוסי בר חנינא שבשניהם במשא ומתן וכן בגמ"ד אינו יכול לחזור לחובה (עי' בפני משה שרצה ליישב הירושלמי בדעת ר' יוסי בר חנינא כהבבלי, ועי' ברידב"ז ועוד).

מעתה אם הטעם שאינו יכול לחזור הוא מסברא כמ"ש רש"י א"א להבין דעת רבי או ר' יוסי בר חנינא, ולכן אף שהבבלי חולק על הירושלמי מסתבר שאין חולקין במקור הדין, וזה הוי סיוע לשיטת הרמב"ם.

המצות שבריש הל' סנהדרין, וצ"ב מה שלא הביא איסור זה לנטות אחרי חבירו שהזכירו קודם הדין שלא יחזור ללמוד חובה, ואמנם בספהמ"צ (שם) כתב שניהם, א"כ מדוע במנין המצות השמיטו.

ונראה לפי מה שיסד כ"ק אדמו"ר על עפ"י המבואר שהרמב"ם כתב (בריש הלכות תשובה) שמצות תשובה היא וידוי [אשר המנ"ח רצה להוכיח מזה שלהרמב"ם איו מצוה לעשות תשובה, כ"א כשיבוא לעשות תשובה יש מצוה להתודות ע"ד מצות גט שיש מצוה רק אם רוצה לגרש], אף שבמנין המצות שבריש הל' תשובה כתב שהמצוה היא שישוב, וביאר דכשיש מצוה הכולל ב' חלקים, א' של מחשבה וב' של מעשה, מונה הרמב"ם חלק המעשה, אף שעיקר המצוה היא חלק המחשבה.

מעתה יש לומר כעין זה כאן, דהלאו שלא נטה אחר דברי חבירו, הוא דבר שבלב, א"כ כשמונין המצוה מונין חלק המעשי של המצוה, דכאן הרי זה בדיבור (כמו וידוי שהוא בדיבור).

[מיהו פשוט שאין לוקין ע"ז וכמו שהעיר בזה בס' חקרי לב (יו"ד ח"ג סי' רל"ו ע' ט' ד"ה א"ק), אבל שפיר יש כאן דיבור שלא יחזור המלמד זכות בדיני נפשות ללמוד חובה].

ד

ביאור סברת המקשן לשיטת הרמב"ם

ולפי שיטת הרמב"ם שמיוסד על הפסוק דלא תענה, יש להבין סברת המקשן שלא חילק בין משא ומתן לגמ"ד, שהקשה הר"ן מאי טעמי' דמאן דפליג עלי' דרב.

ותי' דהוי דומה שאם יצא זכאי מב"ד ואח"כ כולם ראו טעם לחובה שאין מחזירין אותו, ה"נ נימא בכל אחד ואחד מהב"ד דכיון שנזדכה על פי דיין זה, א"א לחזור ולטעון עליו חובה וכו'.

אבל תירוץ הר"ן קשה דאיך ס"ד לדמות משא ומתן לגמר דין.

אמנם לפי שיטת הרמב"ם הכל מובן, דמאחר שיש פסוק לאסור חזרה לחובה, אין מקום לחלק בין משא

ומתן לגמר דין, אלא שמסקנת הגמ' שגמ"ד שונה מצד לאו זה גופא וכמשנ"ת.

ה

נפק"מ לדינא בין רש"י להרמב"ם

והנה יש לומר שיש נפק"מ לדינא בין שיטת רש"י והרמב"ם, שכבר נסתפקו אם כולם פתחו לחובה אם אסור לו לחזור לזכות, דבזה יחייב אותם, דמצד דין של הצלה צריך שלא יחזור לזכות.

אבל עכשיו יש להסתפק לאידך גיסא, אם כולם פתחו לחובה חוץ ממנו שפתח לזכות, אבל עכשיו רוצה לחזור לחובה שעי"ז יפטרנו, דלכאורה זה תלוי במחלוקת רש"י ורמב"ם, דלשיטת רש"י שעיקר הדין שאינו יכול לחזור הוא מצד והצילו, הרי בזה שיחזור לחיוב יציל אותו, אבל אם הוא גזיה"כ מלא תענה על ריב לנטות, אז פשוט שאין נפק"מ, ואסור לו לחזור לחובה.

וכן יש להסתפק אם יהא מותר לחזור לחובה בגמר דין, שאף שנפסק שיכול זהו משום שמודה להם, אבל כאן הוא עושה זה בכדי לפוטרו אפשר שאין רשאי. ולא באתי אלא להעיר.

סימן ל''ה

(לה, ב)

מי שהרג את הנפש לענין נשיאת כפים

א

ב' תירוצי התוס'

איתא בגמ' (לה, ב): "מה עבודה שדוחה את השבת רציחה דוחה אותה שנא' מעם מזבחי תקחנו למות וכו'"

ובתוס' (ד"ה שנאמר) הקשו "דמה שרציחה דוחה את העבודה לאו משום דרציחה דוחה את העבודה אלא משום דגברא לא חזי כדאמרינן כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו שנאמר ידיכם דמים מלאו, וכ"ש עבודה".

ותירצו התוס' ב' תירוצים: "וי"ל דע"כ חזי דלא מיחל לעבודה ונשיאת כפים חומרא בעלמא הוא, ועוד י"ל, דשאני נשיאת כפים לפי שהרג בידיו ואין קטיגור נעשה סניגור[14] כדכתיב בההוא קרא ובפרישכם כפיכם אעלים עיני וגו'". וכ"כ בתוס' ביבמות (ז, א).

ב

נפק"מ להלכה אם עשה תשובה

ויש להביא כמה נפק"מ להלכה בין ב' תירוצים אלו:

[14] ואין להקשות מר"ה (כו, א) דרק בעבודת פנים אמרינן דאין קטיגור נעשה סניגור – דשם מיירי בשופר או בבגדי זהב, שאין בהם שום ענין של חטא, אלא שרומזים על חטא, ואילו כאן הרי ידים שלו ממש רצחו איש, איך יכול להיות הידים של ברכה.

בס' תורת חיים על שו"ע (לבנו של בעל שו"ת מחנה חיים - סי' קכ"ח סנ"ב) וכן האור שמח (פט"ו מהל' תפלה ה"ג) תלו בזה מחלוקת המחבר והרמ"א, אם עשה תשובה, דהמחבר כתב שאין מועיל, והרמ"א מביא י"א דאם עשה תשובה שישא את כפיו, וכתב בעל תורת חיים (וכן האו"ש) דהמחבר הולך לפי תי' הראשון של התוס' (ואפשר דמזה שהקדימו לתי' הב' משמע דס"ל שהוא עיקר) דהוא רק חומרא בעלמא, ולכן כשעשה תשובה אין צריך להחמיר.

ואילו הי"א ברמ"א הולכים לפי תי' הב' שהוא מדין אין קטיגור נעשה סניגור, א"כ לא מועיל תשובה במזיד. [להעיר מר"ה (כה, א) שאין תוקעין בקרן של פרה מטעם אין קטיגור מיירי בחטא העגל שהי' במזיד].

ג

קושיא מכהן שעבד ע"ז

ויש להקשות למה פסק המחבר דלא ישא את כפיו כשהרג גם בשוגג ואינו מועיל תשובה, שהרי אינו מביא דעת הי"א, ואילו בסעיף ל"ז במומר לע"א שפסול לנ"כ כמו שהוא פסול לעבודה, ומ"מ הביא י"א שאם עשה תשובה נושא כפיו, הלא גם כאן י"ל אין קטיגור נעשה סניגור שהידים שעבד ע"א א"א שישאו את כפיהם, א"כ איך מועיל תשובה, דלדברי התורת חיים זהו הטעם של המחבר ברציחה דלא מועיל תשובה ולא הביא הי"א, א"כ מאי שנא ע"א.

ונראה ליישב בהקדם מה שהקשה בס' ערוך לנר על התוס', הא גם עבודה הוא בידים ויש גם קפידא איד ימין, ותי' דביד יש השראת השכינה כדאמרינן בחגיגה פ"ב דלכך המסתכל בהם עיניו כהות ואין השכינה שורה אידים שרצחו.

אמנם עדיין צ"ב, מאי נפק"מ מזה שיש שכינה, הלא התוס' ביארו הטעם הכתוב דאין קטיגור נעשה סניגור, ואם הרג בידים למה יוכל לעבוד העבודה הלא אין קטיגור נעשה סניגור.

עוד ראיתי (ס' ברכת אברהם ועוד) מחלקים בסגנון אחר, שמה שצריך יד לעבודה זה רק הכשר להקרבן.

אבל תי' זה צ"ע דהרי כל העבודות צריכים להתקיים בידו, דבלא זה אי"ז עבודה, ומנין לנו שזה רק הכשר.

ועיין זבחים (טו, א): "הי' מזה ונקטעה ידו של מזה קודם שהגיע דם למזבח דפסול, ובצפע"נ (פ"י מהל' כלאים הכ"ז) כתב דמלשון הרמב"ם שהעתיק לשון זה דנקטעה ידו, משמע דוקא ידו דאין הפסול משום שהוא בעל מום כפירש"י אלא משום דצריך דוקא ידו, וכח לא מהני לקדשים, ועי' בס' מלחמת יהודה על קדשים (סי' ס"א אות ג').

[ולדברי הצפע"נ אפשר ליישב הקושיא שהקשו על גמ' זו מדברי הנמוק"י הידוע, דלא מהני מה שנחשה כאילו כבר הזה, דיש דין שצריך לידו, וגם יש לפשוט מה שראיתי שואלים (ס' אור הישר) האיך הדין לגבי גיטין, דרק בקדשים יש דין דצריך יד ולא מהני כחו, ואכ"מ להאריך בזה].

הרי שגם בקדשים לא מהני כחו, לשיטת הרמב"ם עכ"פ. וצריך דוקא יד, א"כ אינו מובן עדיין מהי הנפק"מ בין היד בקדשים להידים בנשיאת כפים.

ד

ישוב לקושיית הערוך לנר

ולענ"ד יש ליישב קושיית הערוך לנר באופן אחר, דכל ענין ברכת כהנים הוא לברך את ישראל באהבה, א"כ יש סתירה גלוי' בין הידים שהרגו לברכה באהבה, אבל עבודה הוא ענין אחר לגמרי שאין סתירה מרציחה לעבודה.

ועפ"ז מובן מה שיש חילוק בין רציחה לע"ז, דברציחה א"א שהידים שרצחו ישמשו כידים שיברכו באהבה, דהוי תרתי דסתרי, אבל מה שעבד ע"ז בידיו כגון שזרק וכו', אף שהוא עון חמור ופוסל גם העבודה, זהו מפני חומר העבירה, אבל אי"ז סתירה לעבודה במקדש, דאי לא תימא הכי הרי כל עבירה שעושה בידים יפסלו, אלא בע"כ שזה רק מעשה בידים שהוא ההיפך מענין של ברכה באופן קיצוני.

ה

גדר של נשיאת כפים עיקר או רק תנאי

ואין להקשות הלא הברכה הוא דבר נפרד מנשיאת כפים, ואף שמעכב מ"מ אפשר שהוא רק תנאי בקיום המצוה אבל המצוה עצמה היא הברכה –

דזה אינו שהרי בשו"ע אדה"ז (שם סי"ז) כתב: "ולדברי הכל מברכין קודם שישאו ויפרסו כפיהם, שנשיאת כפים הוא עיקר מצות (התורה), וכל המצות מברך עליהם עובר להתחלת עשייתן לכתחילה, אבל החזרת פניהם אינה מגוף המצוה אע"פ שהיא מעכבת".

וראיתי בס' כפי חיים (לידידי הגר"ח שי' רפופורט שיחי' בעניני ברכת כהנים – סי' ג') שדייק מדברי אדה"ז דשאני נשיאת כפים משאר התנאים שנאמרו באופן קיום מצות ברכת כהנים, דאע"ג דאינהו מעכבי אינם אלא תנאי בקיום המצוה, משא"כ נשיאת כפים ביחד עם הברכה מהו עצם החפצא דמצוה זו, וכן מתבאר מדברי אדה"ז בריש הסי' שכתב: "מ"ע מה"ת שיברכו הכהנים את ישראל בנשיאת כפים וכו'", ולא הזכיר שאר תנאים שהם לעיכובא.

ועיי"ש שהביא שכבר נחלקו בזה בס' גנת וורדים (הספרדי או"ח כלל א') אי נשיאת כפים הוא עיקר המצוה או רק תנאי והכשר. ועיי"ש שהוכיח מדברי התוס' שלפנינו דהוא עיקר המצוה, וזהו כמו שנתבאר כאן.

ו

הערה מדין הרמת הידים

ולהעיר מלקוטי שיחות (חל"א בהתחלה) בביאור הא דאיתא להלן בגמ' (נח, ב) "אמר ר"ל המגבי' ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע שנאמר 'ויאמר לרשע למה תכה רעך', למה הכית לא נאמר אלא למה תכה אע"פ שלא הכהו נקרא רשע", וכ"פ הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ה הלכה א-ב), [אלא שהרמב"ם הוסיף גם שיש איסור, ועיי"ש שביאר בארוכה שיש כמה שיטות בגדר של המגבי' ידו דנקרא רשע, עיי"ש].

וביאר שם הטעם דנקרא רשע אף שלא הכהו, ש"יד מורה על ענין

הנתינה. וי"ל שזהו עיקר תכלית בריאת היד – להשתמש בה לנתינה (והשפעה, חסד – מה הוא גמ"ח אף אתה כו'): אבל כאשר האדם "מגבי ידו על חבירו" – שתמורת ההשתמשות ביד לתכלית בריאתה, להטיב לחבירו, ה"ה משתמש בה באופן הפכי, להכות את חבירו כו' – הרי יש בזה חטא חמור בין אדם למקום (לבוראו) כי הרי הוא מהפך את תפקיד בריאתה של היד מהקצה אל הקצה", ועיי"ש באריכת יותר.

ואם זה נכון לגבי כל אדם כש"כ כן הוא לגבי כהן ("איש חסידיך") שידיו (ב' ידיו) מטרתם לברך את בני ישראל באהבה, והשתמש בהן להרוג שזה הקצה הכי קיצוני והפכי מהשתמשות לברך את עמו ישראל באהבה.

ועפ"ז י"ל כאן דהידים המיועדים לעשות מעשים של חסד ולברך שהשתמשו בהם לא רק להכות כ"א גם להרוג, בזה שפיר אמרינן שאין קטיגור נעשה סניגור.

ה

נפק"מ להלכה אם הרג שלא בידים והריגת נכרי

ונראה שיש עוד נפק"מ לדינא בב' תירוצי התוס', אם לא הרג בידים אלא ברגליו או בשאר חלקי גופו, [ויש לזה השלכה גם בזמננו כשהרג בתאונת דרכם, שנהג המכונית שלא הרג בידים, אלא שיש לדון מדין הרג בחץ וכאילו הרג בידים, ואכ"מ.]:

דלתי' הא' י"ל דפסול לנשיאת כפים משום דליכא סברא לחלק, והחומרא בידים שייך גם בשאר חלקי הגוף, אמנם לתי' הב' שהוא מדין אין קטיגור נעשה סניגור, המניעה לישא כפיו הוא רק כשהרג בידים.

ולהעיר של אישתמיט בשום מקום לומר שמי שבייש את חבירו שלדעת התוס' (ב"מ נח, ב) רבינו יונה ה"ז ממש רציחה ויהרג ואל יעבור, שלא יוכל לישא את כפיו.

ואפשר שגם אם זה חומרא יש לחלק בין רציחה ממש למבייש את חבירו.

עוד יש לומר נפק"מ אם הרג נכרי, שהפרישה כתב שיכול לישא את כפיו, והפמ"ג (א"א סקנ"א) בשם ס'

צדה לדרך חולק וס"ל דלא ישא את כפיו –

דאפשר שתלוי בב' תירוצי התוס', דלתי' הראשון שהא חומרא אפשר שהחומרא הוא רק בהרג ישראל, דחמור טפי, אבל אם הוא מדין אין קטיגור נעשה סניגור, הלא גם הריגת נכרי אסור.

מיהו יש מקום לומר דגם לפי הטעם של אין קטיגור נעשה סניגור, דה"מ שאומרים כן אם נעשה קטיגור לגבי ישראל, שהרג ישראל, וגם מה שעכשיו נעשה סניגור הוא לברך את ישראל, אבל כאן הקטיגור הוא ב"נ, ובא להיות סניגור של ישראל, כאן אין אומרים אין קטיגור נעשה סניגור כי הם בענינים שונים.

ויש לומר דהוא ע"ד הגמ' בקידושין (ה, א): "ואקיש נמי הוי' ליציאה מה הוי' בכסף אף יציאה בכסף, אמר אביי יאמרו כסף מכניס כסף מוציא סניגור יעשה קטיגור, אי הכי שטר נמי יאמרו שטר מוציא שטר מכניס, קטיגור יעשה סניגור, מילי דהאי לחוד ומילי דהאי לחוד", הרי כשהקטיגור הוא בענין אחד והסניגור בענין אחר אין אומרים כלל זה, ואפשר שכ"ה בנדו"ד.

סימן ל"ו

(לו, ב)

פסול גר לדון דיני ממונות

א

ספק בפסול גר לדון דיני ממונות

איתא בגמ' (לו, ב): "הכל לאתויי מאי וכו' חדא לאתויי גר וחדא לאתויי ממזר, וצריכא דאי אשמועינן גר דראוי לבא בקהל אבל ממזר אימא לא, ואי אשמועינן ממזר דבא מטיפה כשרה אבל גר דלא בא מטיפה כשרה אימא לא, צריכא".

והנה התוס' (ד"ה חדא לאתויי) הקשו מיבמות (קה, ב) "דאכשרי' רבא לרב מרי בר רחל ומני' אפורסי דבבל, דכיון דאמו מישראל מקרב אחיך קרינא בי' אלמא בעי אמו מישראל", ותירצו: "דהכא מיירי לדון גר חבירו".

ועיי"ש בתוס' שהביאו דעת רש"י ביבמות (שם) שפירש שרק לדיני נפשות פסול, אבל לדיני ממונות כשר כפשטות לשון הגמ' שלפנינו,

וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מהל' סנהדרין ה"ט, ופי"א הי"א) כשיטת התוס' דגר פסול לדון דיני ממונות עד שתהא אמו מישראל, וכזה ס"ל רוב הראשונים וכן נפסק בטושו"ע (חו"מ סי' ז ס"א).

והנה לשיטת התוס' והרמב"ם וסיעתם יש להסתפק בהא דפסול גר, אי הוה פסול במינוי שאין למנות גר לדון, או שהוא פסול בגופו.

ונראה שנחלקו בזה הראשונים, דהנה הרמב"ם (שם) כתב: "ב"ד של שלשה שהי' אחד מהן גר הרי זה פסול עד שתהי' אמו מישראל",

ומהלשון פסול משמע שגם בדיעבד אם דן אין דיניהם דין.

ב

הקושיא משמעי' ואבטליון

ונראה בהקדם מה שהקשו המפרשים על המבואר כאן דגר פסול לדון, איך מינו שמעי' ואבטליון להיות הנשיא ואב"ד של הסנהדרין, ושם הלא דנו גם דיני נפשות. והאריכו בזה הרבה וראה מש"כ התומים והברכי יוסף ועוד.

והראשון שדן בזה הוא א' מבעלי תוס' בפי' ריב"א עה"ת (פ' משפטים – הובא בס' מרגלית הים) דהא דגר פסול היינו היכא שיש ישראל שיודע לדון אבל היכא שאין כמוהו בישראל לא נפסל, ומכיון שלא היו בישראל חשובים כמותם היו דנים.

ובזה תי' הקושיא למה צריכין למעט ערכאות של עכו"ם מלפניהם, הלא גם גר פסול, וע"ז תירץ שגר פסול רק היכא שיש ישראל שיודעין לדון, אבל אם ליכא מי שיודעין לדון הגר כשר, אבל ערכאות בין כך ובין כך פסולין לדון.

וכדברי הריב"א מצינו גם להתשב"ץ (הובא בברכ"י חו"מ סי' ז' אות ו') בספרו מגן אבות: "ושמא כיון שלא הי' בישראל כמוהו בקבלה הוא הי' ראוי יותר מכולן כי לא פסלה תורה גרים אלא כשיש כיוצא בהם בישראל אבל אם אין כיוצא בהם בישראל הם קודמין".

ולכאורה איך יכולים להכשיר מי שהתורה פסלו רק מפני שאין לנו מישהו אחר, ומוכח דאי"ז פסול עצמי, אלא שהפסול הוא על המינוי, שאין למנות גר כשיש ישראל, אבל כשמינו אותו הרי הוא כשר להיות דיין.

וזהו מה שהריב"א מחלק בין פסול דגר לפסול דערכאות, דערכאות הוא פסול עצמי, ואילו גר הוא פסול בהמינוי.

דהנה מה שיש פסול בערכאות יש לחקור אם זה הפסול הבא מצד שיש איסור בדבר, או שמצד שאינם כשרים יש איסור, ובמ"א (ס' "מעשה ישראל" ח"א) הוכחנו מדברי הרמב"ם שדימה ערכאות להדיוטות

דר"ל שהאיסור לילך לערכאות הוא מצד שהם פסולים בעצם.

וכן משמע מהריב"א שמחלק בין ערכאות לגר, דהפסול של ערכאות הוא פסול עצמי ולא משום שאסור למנותם ולקבלם, אבל בגר עיקר הפסול הוא שהתורה לא רצתה שימנו שררות שלא מקרב אחיך, אבל אם זה לטובת העם שלא מצינו כמותם, ונתבטל אז איסור מינוים אז בודאי הם כשרים.

[ויש מקום להסביר הדברים, שהטעם שאין למנות גרים להיות דיינים משום שהגר אע"פ שהוא כקטן הנולד, מ"מ תכונות נפשו לא נשתנו, וזה יכול לגרום שהשקפותיו שנשארו ישפיעו על ההבנה שלו, אבל פשוט שהעיקר בדין הוא ידיעת ההלכה, לכן אם ליכא כמוהו זה גובר על החששות מתכונות נפשו, ועוד, דכשיהי' דיין יש לו סיעתא דמשיא שיכוון אל האמת].[15]

[15] ויש להביא דוגמא למש"כ (ואולי זה הי' המקור למה שמינו שמעי' ואבטליון), מהא דכתבו תושבע"פ מצד עת לעשת לה' וגו', שאין הפירוש שקודם שכתבו הי' פסול ח"ו בהתורה ולא היו מקיימים מצות ת"ת ולא היו מברכין ברכות התורה, דזה אינו כמובן, רק שהי' איסור עליהם לכתוב תושבע"פ, נמצא שהאיסור אינו על התורה כ"א על הלימוד, ומצד עת לעשות הוסר איסור זה, דאם לא היו מתירים ה' אפשר שתשתכח תורה מישראל ח"ו.

ועד"ז כאן שליכא פסול עצמי בגר לדון, כ"א שיש איסור למנותו, אבל כשנעשה מצב שלא היו כמותם והי' גורם חלישות בדיני ישראל, התירו איסור זה מצד עת לעשות לה', אבל פשוט שמעולם לא הי' פסול בדיניהם, דאם הי' פסול לא הי' אפשר לבטל את הפסול מצד עת לעשות וגו'.

ג

ישוב סתירה בלשון הריב"א

ובעיקר דברי הריב"א צ"ע בלשונו, שמתחילה כתב שגר פסול כשיש ישראל יודעין לדון, משמע שאם יש ישראל שיודע לדון אף שהגר יודע בטוב יותר הגר פסול, אבל אח"כ כתב שההיתר של שמעי' ואבטליון הי' שלא הי' בישראל חשוב כמותם, משמע שאף שהיו הרבה שידעו הלכה כמו כל חברי הסנהדרין, אבל מאחר שלא ידעו כמותם לא נפסלו.

ונראה, שלצדדין כתב, שאם יש ישראל שיודע לדון אין ממנין גר, מכיון שיש ישראל, אבל כשמדברים אודות המשרה של נשיא ואב"ד שצריכים להיות לא רק יודעים ההלכה כ"א גדולים בתורה ובהוראה, שזה משרה גדולה מסתם דיין, הוצרכו למנות שמעי' ואבטליון.

אלא דעדיין צע"ק, שהלא גם בכל בית דין יש הוראה "הלך אחר ב"ד יפה" (סנהדרין לב, ב), א"כ למה לא ימנו גר אפי' במקום שיש ישראל היודע לדון אם הגר הוא ת"ח גדול יותר, ויש לחלק בין הליכה לב"ד יפה למינוי נשיא ואב"ד, דהדין של הלך לב"ד יפה הוא בעירו, אבל מינוי נשיא ואב"ד נוגע לכלל ישראל, ועוד יש לחלק ואכ"מ.

אמנם המהר"ל (הובא בתוי"ט אבות פ"א מ"י) שלל זה ששמעי' ואבטליון היו גרים, אלא ס"ל שבאו מקהל גרים. וראה שיחת כ"ק אדמו"ר ליל חגה"פ תשי"א שכך נקט.

ובפשטות ס"ל דלא מהני מה שלא היו בישראל כמותם להכשיר פסול עצמי.

והנה הברכי יוסף (שם) הביא מהכנסת הגדולה שחידש שאם קבלו עלייהו כשרים גרים לדון, ולכן הוכשרו שמעי' ואבטליון דקבלו עלייהו, והשיג עליו מדברי התשב"ץ הנ"ל שהא דשמעי' ואבטליון אי"ז מפני שקבלו עלייהו אלא מפני שלא ה' כמותם בישראל.

ד

ביאור התומים

והנה התומים (שם) דחה התירוץ דקבלו עלייהו שדבר זה אין שייך בדיני נפשות, "וכי יכול אדם לומר הריני מכשיר קרוב או פסול, ואם יחייב ראשי להריגה יקטלוני, זהו אין בידו",

והתומים תי' הקושיא משמעי' ואבטליון בדרך חדש וז"ל: "ולכן צ"ל או דמלך שאני כיון דרשות ביד מלך להמית ולהרוג לתקון המדינה כמ"ש הרמב"ם בהל' רוצח ע"ש, אף הוא אם רואה אדם גדול בתורה ומדע יכול למנותו לראש אפי' לדון דיני נפשות כי אתו דבר חוק ומשפט, וכן אמרו דריש גלותא יכול ליתן רשות אפי' למאן דלא גמיר וסביר כולי האי,

והכל מטעם חוק המלך כמ"ש הריב"ש עיין לעיל ס"ג, וא"כ שמעי' ואבטליון נתמנו מפי מלך כי בימיהם היו מלכי חשמונאים הכשרים ויכולים לדון בכפי' כי יד המלך הי' עמם".

ה

ישוב לתמיהת הס' מרגלית הים על התומים

ובס' מרגלית הים תמה עליו דהרי השופט הנתמנה מטעם המלך אין בידו רשות יותר מהמלך עצמו, ויכול לדון בשם המלך למיתת סייף, אבל לא כב"ד תורני באחת משאר מיתות ב"ד.

ולענ"ד נראה ליישב דעת התומים, דבבכל דיין שיכול לדון דיני ממונות וכש"כ קנסות ונפשות צריך שיהא לו ב' דינים: א' מומחה, ב' שיש לו הסמכות לשררה. ולכן הגר פסול לדון לא מפני שחסר לו בתנאי הראשון שהוא לא מומחה, אלא שאין לו הסמכות של שררה על שאר היהודים, ושלכן לכו"ע יכול לדון גר חבירו מפני שיש לו כח השררה על גר חבירו, אבל לא על שאר בנ"י מאחר שאינו "מקרב אחיך".

אבל כשהמלך נותן לו הכח, והרי המלך יש לו שררה על כל ישראל, הרי כשהמלך ממנה אותו יש לו גם כח השררה, אלא שאם אינו דיין מומחה צודק טענת ס' מרגלית הים שאין לו לדון יותר ממה שהמלך יכול לדון ולהעניש, אבל מאחר שהוא מומחה בידיעותיו ויש לו כל שאר תנאים שצריכים להיות דיין, רק שחסר לו הכח של שררה לכפות ולהעניש וכו', זה נתתקן במה שהמלך מינהו.

וביאור זה מבוסס על ההנחה שבדיין יש ב' דינים: א' שיש לו הכח להשתרר על בני ישראל, ב' שיש לו הכח לדון בדיני התורה ומה שפסק נקרא פסק התורה, והם ב' דינים נפרדים, א"כ הגר שחססר אצלו בכח השררה יכול לקבלו מהמלך.

ו

עוד ביאור בישטת הריב"א

ודאתינא להכא, יתכן שכן הוא ביאור האומרים שבקבלו עלייהו כשרים לדון, והקשה התומים וכי מהני קבלו עלייהו להכשיר קרובים.

אמנם נראה שקבלו עלייהו מהני ליתן להם כח השררה, ואילו כח התורה לפסוק יש בידם מפני שהם מומחין,

וכן יש להבין דברי הריב"א הנ"ל, שמה שכתב שהיתר הוא מפני שלא הי' כיו"ב בישראל, דזה מורה שכללות העם רוצים לבחור בהם להיות דיינים מאחר שאין כיוצא בהם בישראל, לכן יש להם שררה זו מאת העם.

סימן ל"ז

(לז, א)

חצי גורן עגולה בסנהדרי קטנה

א

ביאור הטעם שהדיינין צריכים לראות זה את זה

על הא דתנן (לו, ב) "סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהו רואין זה את זה וכו'" שואל הגמ' (לז, א): "מנא הני מילי (דבעגולה היו יושבים – רש"י), א"ר אחא בר חנינא דאמר קרא 'שררך אגן הסהר אל יחסר המזג וגו", 'שררך' זו סנהדרין, למה נקרא שמה שררך שהוא בטיבורו של עולם, 'אגן' שהיא מגינה על כל העולם כולו, 'הסהר' שהוא דומה לסהר (בעגולה – רש"י), 'אל יחסר המזג', שאם הוצרך אחד מהם לצאת רואין אם יש עשרים ושלשה כנגד סנהדרי קטנה".

ובהא דתנן שצריכים לראות זה את זה כתב רש"י למעלה במשנה (ד"ה כחצי גורן עגולה): "בעגולה היו יושבין כדי שיהו כולם רואים זה את זה, לפי שאם היו יושבין בשורה אין פני הראשונים רואים זה את זה ובעגולה שלימה אין יושבין לפי שצריכין בעלי הדין והעדים ליכנס לדבר בפני כולם שיהו רואים את העדים, ומדקדקין בדבריהם, ולא שיהא פני העדים לשורה זו ואחוריהם לזו".

והנה רש"י ביאר מה שאין יושבין בעגולה שלימה, כי יש בזה חסרון

שלא יוכל לדקדק בדברי הבע"ד והעדים, אבל לא ביאר המעלה שיהו כולם רואים זה את זה.

אמנם הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"א ה"ג) מפרש: "והם יושבין בכמו חצי גורן בעיגול כדי שיהא הנשיא עם אב בית דין רואין את כולם", שצריך שהנשיא יראה את כולם, אבל רש"י לא ביאר המעלה שיהו רואין זה את זה.

ונראה לפי מה שאמר רבי בעירובין (יג, ב): "אמר רבי האי דמחדדנא מחבראי דחזתי' לרבי מאחורי' ואילו חזיתי' מקמי' הוה מחדדנא טפי דכתיב והיו עיניך רואות את מוריך", הרי שראיית הרב מחדד כח השכל.

ועפ"ז יש להבין מדוע הוצרכו לראות זה את זה, דזה יועיל לחדד את שכלם, דמעלת הראי' שייך גם בחבירו ולא רק ברבו.

אמנם עי' רש"י חולין (ה, א) שמפרש הטעם שצריכין לראות זה את זה, וז"ל: "להיות שומעין איש את חבירו ומתווכחין זה עם זה עד שתצא הוראה כהלכה", ומשמע דאי"ז מפני חידוד ע"י שרואה זה את זה, אלא שבזה שרואה ישמע מה שחבירו אומר, דהראי' מביא לידי שמיעה.

אבל הצד השוה שע"י שרואין זה את זה ניתוסף בהוצאת הוראה כהלכה.

אבל מזה שרש"י כאן בסנהדרין לא הביא ביאור זה, אף שסנהדרין בא קודם חולין, והו"ל לפרשו כאן ולא לחכות עד שיפרש מס' חולין, משמע דכאן הי' לו ביאור אחר המובן מעצמו.

ב

ביאור אחר בהצורך לראות זה את זה

אמנם יש לומר ביאור אחר במה שצריכים לראות זה את זה, שמהכתוב 'שררך אגן הסהר' ילפינן שזהו גדר של סנהדרין, דאל"כ איך מגדיר הפסוק את הסנהדרין בדבר צדדי כישיבה בעיגול, אשר בפשטות אי"ז מעכב.

אלא הביאור הוא כמו שמצאתי מביאין מהגרי"ד סולוביציק ז"ל שהטעם שצריכים לראות זה את זה, דאין סנהדרין כ"ג דיינים יחידים,

אלא הוה חפצא של גוש אחד של סנהדרין, ולכן בעינן שיראו זא"ז כמו שמצינו בעדים שבעינן שיראו זא"ז (מכות ו, א).

ואף שבעדים אין צריכין שכולם יראו את האחרים, ודי שמקצתן רואין את האחרים, דבסנהדרין יש לימוד מ'שררך אגן הסהר', שיש בהם ענין האחדות יותר מעדים.

אמנם לכאורה יש להביא ראי' לביאור הראשון שהוא משום חידוד הדיינים (או משום מעלת ראיית הרב, או שמיעת חבירו), מזה ששיטת רש"י (לו, ב ד"ה יושבין לפניהן) שגם התלמידים ישבו באופן חצי גורן עגולה, דאם זה דין בחידוד התלמידים מובן היטב, אבל אם זה דין בגדר של סנהדרין, הלא הם רק תלמידים ומדוע יש חלות דין של סנהדרין שיצטרכו לישב בעיגול.

מיהו שיטת רש"י כאן דורש ביאור, דהנה היד רמ"ה חולק על רש"י וס"ל דהתלמידים ישבו בשורה ולא בעיגול, והוכיח זה ממה דלא קתני בהו עגולות, ועוד הוכיח מהלשון של שורות, וליכא צורך שיראו אלו את אלו דבלא"ה השורה שקרובה לסנהדרין אינה רואה השורה שאחרי' ולא חשו לכך.

ושיטת רש"י צ"ע, וכמו שהקשה היד רמ"ה דבין כך לא ראו כולם זה את זה, ומדוע הוצרכו התלמידים לישב בעיגול.

ג

קושיית הערוך לנר

והנראה ליישב שיטת רש"י בהקדם מה שלמעלה במשנה פירש"י (ד"ה סנהדרין): "אף של כ"ג".

ובס' ערוך לנר כתב שההוכחה לפירש"י דגם סנהדרין של כ"ג הי' כחצי גורן עגולה הוא ממה דתנן "ושלש שורות של ת"ח יושבים לפניהם להוסיף מהן אם יצטרכו לזה", וזה לא שייך רק בב"ד של כ"ג, אבל הקשה מנא לן דגם בב"ד של כ"ג צריכים לישב כחצי גורן, דהא קרא ד"שררך אגן הסהר" דאתיא מיני' דצריך שיהא כחצי גורן עגולה לא כתיב רק גבי ב"ד הגדול שהיו יושבים במקדש.

ותירוצו: ששאלת הגמ' היתה לא מהו הטעם לזה, כי הטעם מפורש במשנה כדי שיהיו רואין זה את זה, אלא השאלה היא מנ"ל דהי' כן בפועל, ומצד הטעם אין מקום לחלק בין סנהדרי גדולה לסנהדרי קטנה.

אמנם, לענ"ד עדיין צריך ביאור, שאם לא הי' פסוק המורה ע"ז מנין לנו לחייב שיהו רואין זה את זה, ואף שיש מעלה בזה מנ"ל שכן מוכרח להיות, ועוד אינו מובן למה הוצרכו להראות רמז בשיר השירים שהי' כן בסנהדרי גדולה אם אינו נוגע להלכה.

ד

חקירה בהיחס בין סנהדרי קטנה לסנהדרי גדולה

ונראה לבאר, בהקדם מה שיש לחקור בגדר סנהדרי גדולה, והיחס שלו לסנהדרי קטנה, דבכ"מ מצינו קדושה גדולה וקדושה קטנה כמו כה"ג וכהן, כהן ולוי, וכו', ובכולם יש להסתפק אם הקדושה הגדולה יש בתוכה גם קדושה קטנה, אלא שניתוסף בה קדושה יתירה, או שהוא גדר אחר לגמרי, עיין צפע"נ ר"פ קרח ולקוטי שיחות (ח"ו פ' תצוה).

וה"נ יש להסתפק במעלת סנהדרי גדולה על סנהדרי קטנה, אם הפירוש שבתוך סנהדרי גדולה יש גדר של סנהדרי קטנה, אלא שניתוסף בכמות הדיינים, וזה נותן להם הכח לדון עוד דינים השנויין במשנה ריש פ"ק כמו דיני עיר הנדחות ושארי הדינין שרק סנהדרי גדולה יכולין לדון, או דנימא שהם תרי גדרים שונים, ואי"ז שסנהדרי קטנה נכלל בסנהדרי גדולה.

בסגנון אחר: אם החילוק בין סנהדרי קטנה לסנהדרי גדול ההוא רק בכמות או גם באיכות.

והנה כאן בגמ' איתא שמהפסוק "אל יחסר המזג" ילפינן שאם הוצרך אחד מהם לצאת רואין אם יש שם כ"ג כנגד סנהדרי קטנה יוצא, ואם לאו אינו יוצא, שמזה רואין שגם בסנהדרי גדולה יש בו הגדר של סנהדרי קטנה, שלכן צריך שישאר כ"ג.

מעתה מיושב בפשטות קושיית הערוך לנר, שהרי באותו הפסוק מבואר שסנהדרי גדולה הם בעצם סנהדרי קטנה, ג' פעמים ככה, וכיון שנרמז בפסוק שיש צורך שישבו כחצי גורן

עגולה בסנהדרי גדולה, ה"נ יש דין זה בסנהדרי קטנה שנכלל בסנהדרי גדולה.

ובזה מובן מה שגם בסנהדרי קטנה היו שלש שורות של כ"ג, דהטעם הפשוט הוא אם לא יוכלו להטות הדין עפ"י שנים ולאו אורח ארעא לעשות שורות של כ"ד או שורות קטנות וכמ"ש רש"י.

ויש להבין בשלמא של כ"ד הוא יותר מחברי הסנהדרין, אבל למה לאו אורח ארעא לעשות שורות קצרות.

ונראה לע"ד, שמאחר שהתלמידים יצטרכו להצטרף להסנהדרין רצו שיחול עליהם גדר של סנהדרין בכח, שיש בו לא פחות מכ"ג, דהמספר כ"ג ביחד מהווה כח של סנהדרין.

ולהעיר מס' מרגלית הים (להלן מ, א) שהעיר במה שמוסיפים על הדיינים שצריכים קבלת עדים מחדש, דהאיך ידונו האחרונים מבלי שישמעו בעצמם מפי העדים, וחידש שמשום שהוסיפו בשלש שורות שלפני הב"ד הוי קבלת העדות בפניהם אף שלא נחשבו מקודם כדיינים – דלפי דברינו אפשר שיש חלות שם ב"ד עליהם לגבי קבלת העדות, משום שהם ב"ד בכח. ועדיין צ"ע בהגדרת הדברים.

ואם כנים דברינו יש לבאר מה שרש"י מפרש שגם התלמידים היו יושבים שורות כחצי גורן עגולה, אף שבלא"ה לא ראו כולם זה את זה –

ונראה דרש"י ס"ל כנ"ל דהתלמידים שיושבים יש עליהם חלות של סנהדרין בכח, והם במקום של סנהדרי קטנה הנכלל בסנהדרי גדולה, דהיינו שסנהדרי גדולה מורכב מג' סנהדרי קטנה, ולכן כל מה שיכולין לעשות שידמו לסנהדרין של כ"ג עושין.

ומאחר שגדר של סנהדרין הוא שיהו רואין זה את זה, נקבע כן בכל סנהדרין גם של כ"ג, וגם סנהדרין בכח גם אם לא יועיל לחידוד ההלכה.

ה

קושיא מירושלמי ומד"ר

וראיתי בס' בארות נתן שהקשה מירושלמי ברכות (פ"ד ה"א – הובא

ברש"י שבת לג, ב ד"ה לכרם) דהטעם שנקרא כרם ביבנה שת"ח היו יושבין שורות שורות ככרם, וכן בשיר השירים רבה (פ"ח, סי' י"א, וי"ג), וזה סתירה לגמ' שלנו דהי' כחצי גורן עגולה.

ובס' בארות נתן הביא מהגר"ב רבינוביץ ז"ל שתי' שרק ביבנה הוצרכו להוסיף תלמידים ישבו בשורות ככרם, ואילו הסנהדרין שבמקדש לא היו שם תלמידים, דהתלמידים ישבו לפני הב' בתי דינין של כ"ג שהיו במקדש, אבל ביבנה הי' רק סנהדרין של ע"א והוכרחו התלמידים לישב עמהם בשורות.

אמנם לפי מה שביארנו שלרש"י גם התלמידים ישבו כחצי גורן עגולה איך יתיישב עם המבואר שהיו שורות של כרם.

ולכאורה מוכרחין ליישב לו בדוחק שהדמיון לכרם הוא רק שלא היו בשורה אחת כ"א בכמה שורות, אבל לא ממש ככרם בשורה שוה כ"א כחצי גורן עגולה.

אמנם נראה שאי"צ לזה, כי התלמידים שישבו ביבנה לא הוצרכו להצטרף לסנהדרי גדולה, רק ישבו שם מכיון שלא ה' להם סנהדרי קטנה, וא"כ לא חל עליהו גדר של סנהדרין בכח, רק תלמידים היושבים לפני רבם, ואי"צ שידמו לסנהדרין לישב כחצי גורן עגולה, כי חיוב זה הוא דין בצירוף הסנהדרין ולא דין בתלמוד תורה.

ובזה מובן מה שרבי ישב בשורה מאחריו של ר' מאיר, כי גדר של רואין את הרב לא הי' נקבע כמו שנקבע בסנהדרין, ואף שבכריתות (ו, א) אמרו שצריך לראות את הרב, וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מהל' ת"ת ה"ב) אבל אי"ז מאותו הדין של ראית זא"ז של הדיינים, ואדרבה הרמב"ם לא הביא שכולם צריכים זא"ז בדיינים, רק הנשיא ורב"ד, א"כ רואים בעליל שהן תרי גדרים שונים, וכן י"ל לדעת רש"י.

סימן ל''ח

(לח, ב)

אדה''ר דיבר לשון ארמית

א

הפירוש ב''דיבר לשון ארמי''

איתא בגמ' (לח, ב): "ואמר רב יהודה אמר רב אדם הראשון בלשון ארמי ספר שנאמר "ולי מה יקרו רעיך א-ל" והיינו דאמר ריש לקיש מאי דכתיב "זה ספר תולדות אדם" מלמד שהראהו הקב"ה דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו, כיון שהגיע לדורו של רבי עקיבא שמח בתורתו ונתעצב במיתתו, אמר ולי מה יקרו רעיך א-ל".

וצ"ל מהי הענין בזה שדיבר לשון ארמי, ואיך זה מקושר עם ר' עקיבא.

והנה בס' תבואות שור ביאר שלא יקנאו בו המלאכים, אבל לא ביאר הקשר למיתת ר' עקיבא.

המהרש"א בחידושי אגדות בבא בתרא (עה, ב) ביאר שהמלאכים לא הבינו איך שייך ליתן כבוד לת"ח כי רק לה' כבוד, ולכן התרעמו על נתינת התורה שהוא כבוד, ולכן כששבח את רע"ק שענינו הי' כבוד התורה דיבר בלשון ארמית שלא יבינו המלאכים, עיי"ש.

ונחלקו המפרשים איפה נרמז בפסוק זה ד"לי מה יקרו רעיך א-ל, שדיבר לשון ארמי.

היד רמ"ה כאן, וכן המהרש"א (שם) פירש שלשון "יקרו" הוא ארמית,

והערוך לנר הוכיח דבכ"מ תירגם אונקלוס תיבת כבוד כיקר. והמהר"ץ חיות הביא ממגילה (ט, א) שהפסוק "וכל הנשים יתנו **יקר** לבעליהן" הוא לשון ארמי. [והיד רמ"ה הביא עוד פי' שתיבת רעיך הוא לשון ארמי].

ובפשטות הקשר ללשון ארמי הוא כמ"ש בס' ברכת אהרן על מס' ברכות (מאמר פ"ט – הובא בס' מרגלית הים) על יסוד הירושלמי (סוטה פ"ז ה"ב) שלקינות והספידא יפה לשון הארמי. ובספר ניצוצי אור למחבר ס' מרגלית הים (ברכות ג, א) ביאר בזה לשון ארמי בקדיש, ובספרו באר מרים על ההגדה ביאר בזה לשון ארמי בפיסקא הא לחמא עניא (ועיין תורה אור לאדה"ז פ' מקץ ד"ה נר חנוכה מימין בענין קדיש דאגדתא).

והנה במדרש פליאה כתוב: "אדם הראשון כששמע מיתת שרה התחיל לדבר ארמית", משמע שמיתת שרה שקדם למיתת רע"ק גרם לו שידבר ארמית, וצ"ל הקשר לשרה דוקא, ואיך יתווכו ב' מאמרי חז"ל אלו.

ובמ"א במדרש (ב"ר נח) מצינו קשר בין שרה אמנו לרע"ק – במדרש: "ר' עקיבא הי' יושב ודורש והציבור נתנמנם, ביקש לעוררם, אמר, מה ראתה אסתר שתמלוך על קכ"ז מדינות, אלא תבוא אסתר שהיא בת בתה של שרה שחייתה קכ"ז שנה ותמלוך על קכ"ז מדינות", הרי שהמדרש קישרה את אסתר לשרה, וצ"ל הקשר ביניהם, וגם רואים בזה שיש קשר בין אדה"ר לשרה לאסתר.

ונרמז כנ"ל במס' מגילה בפסוק "וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן", וכן הפסוק "ליהודים היתה גו' ויקר", והקשר בין כל הענינים קשורים גם בזה שדיבר אדה"ר לשון ארמית, ויש להתעמק בביאור הדברים.

ב

ביאור המשנה בסיום הש"ס

ויש לומר בהקדם מה שביארנו בהקדמת ס' "כי בם חייתני" (הדרן על הש"ס), בפי' משנה דסוף עוקצין: "אמר ריב"ל עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות וכו'", ואח"כ מביא דברי התנא ר' שמעון בן חלפתא: "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".

והקשה התויו"ט מהי הקשר בין דברי ריב"ל ורשב"ח, ועוד הקשה הלא ריב"ל הי' מאוחר לרשב"ח (ראה ס' "הדרנים על הש"ס" ח"ב שהאריך כ"ק אדמו"ר בכו"כ אופנים בישוב קושיות אלו), וביאר התויו"ט שהמשנה מסיימת בשלום, מפני שיש ריבוי מחלוקת במשנה, ולכן מסיים שאין בתורה שום מריבה ומצה אלא כל ענינו של תורה היא שלום.

אכן, הק' כ"ק אדמו"ר (שם) למה דוקא המשנה מסיימת בשלום ולא גמרא שיש בה ריבוי מחלוקת יותר ממשנה, ומדוע חתימה זו המדבר במעלת השלום היא רק במשנה ולא בגמ'.

עוד דורש ביאור, מהי הפירוש בש"י עולמות, מהו החשבון בזה. וכבר דשו בזה הרבה, ועיין בס' הדרנים שם.

ג

הגדר של ש"י עולמות

ונראה דהחשבון של ש"י עולמות הוא חצי הכתר (שיש תרי"ג מצות מה"ת וז' מצות דרבנן כמנין כת"ר) וכמ"ש בתפא"י שם בשם אביו, ועיי"ש שביאר שמי שמקיים כל התר"ך מצות אינו נוטל שכר יותר מחצי כיון שהקב"ה מסייעו, ודוחק. וגם לא ביאר הקשר לסיום המשנה.

ולענ"ד נראה דלימוד המשנה שהיא הלכה פסוקה שייך לכתר, וכמו שאמרו במגילה (כח, ב) דמה דתנן באבות דמי ש"משתמש בתגא חלף" קאי אהלכות פסוקות שהוא משנה, **כתרה** של תורה. ועיין באגה"ק (סי' כ"ט) שדוקא הלכה פסוקה נקרא כתר שיש בה בגלוי רצון העליון.

והנה בתורה הלא יש ב' חלקים: נגלה דתורה ופנימיות התורה, וב' חלקי התורה מקבילים לב' דרגות הכתר, דידוע בספרי קבלה וחסידות שבכתר יש אריך אנפין (חיצוניות הכתר) ועתיק יומין (פנימיות הכתר), וב' דרגות אלו מקבילים לכחות המקיפים שבנפש רצון (אריך) ושל תענוג (עתיק), שהיא פנימיות הרצון.

והנה במשנה מתגלה רצון ה' יותר משאר חלקי התורה כנ"ל שהמשנה היא גילוי רצון המלך, שכדלומדים הלכות פסוות יודעים מה הקב"ה רוצה ממנו לעשות אוא שלא לעשות,

ואילו התענוג בתורה שהיא פנימיות הכתר נתגלה בעיקר בלימוד פנימיות התורה, שהוא שעשועי המלך, וכמו שנתבאר בכ"מ.

ולכן צדיק שלומד ומצטיין רק בחלק א' מן התורה יש לו רק ש"י עולמות שיש לו רק חלק מן הכתר, מעתה מתעוררת השאלה איך מגיעים למספר כת"ר, דהיינו **כל** הכתר, וגם בצדיק זה שלומד ב' חלקי התורה, מ"מ יתכן שלא יהא בהם שום קשר, אז אף שיש לו ב' חלקי הכתר, אבל אינם צמודים יחדיו, ועדיין אי"ז כתר שלם.

לכן מסיימים המשנה בענין השלום, דדוקא כשיש שלום בין ב' חלקי התורה שהם ב' חלקי הכתר כנ"ל, וגם שלום בין לומדי תורה בב' סוגים אלו, אז מתאחדים ב' חלקי הש"י עולמות, ומקבלים כל הכתר בשלימות.

ד

קשר בין סיום המשניות לתחילתה

ובזה יש לקשר סיום המשנה לתחילתה, דהלא ידוע דמשנה אותיות נשמה, דמגלה הנשמה, וגם פנימיות התורה נקראת נשמתא דאורייתא בזהר, ולכן ישנם המצטיינים בלימוד הנגלה של המשנה שנרמז בתיבת מאימתי שר"ת שלה היא מ' פתוחה דקאי אנגלה דתורה כמבואר בשבת (קד, א) "מ"ם פתוחה מאמר פתוח", ויש שמצטיינים בלימוד הפנימיות שהיא מ"ם סתומה שבסיום, "מ"ם סתומה מאמר סתום", וכל אחד יש לו רק ש"י עולמות, ולא כל הכתר כנ"ל.

אבל כשיש שלום ביניהם, ובין ב' חלקי התורה – שלימוד הנגלה חדור עם חיות שבא מפנימיות התורה, וכן פנימיות התורה נתלבשה בהבנה והשגה כמו בנגלה דתורה ונעשה תורה תמימה (עי' בקונ' עץ החיים לכ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע בארוכה ובכ"מ) – אזי הכתר הוא בשלימות, דעי"ז נעשה ענין המלכות בשלימות שתתגלה ע"י מלך המשיח שהוא התגלמות של האיחוד ושלום בין נשמתא דאורייתא וגופא דאורייתא. וכידוע מחז"ל שמשיח כשיבוא אינו פותח אלא בשלום (ויק"ר פ"ט) ובמס' דרך ארץ זוטא (פי"א) איתא: "ריה"ג אומר אף שמו של משיח

נקרא שלום שנאמר אבי עד שר שלום, עיי"ש.

ועוד יש לומר, לפי מה שאמרו בגמ' דנשים במאי זכיין דמקרין ומתניין בנייהו ונטרן להו לגברייהו עד דאתי מבי מדרשא מי לא פלגאן בהדייהו (ברכות יז, א. סוטה כא, א), והאריך בזה כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חי"ד), ולזה יש לכל צדיק רק ש"י חצי מהכתר מכיון שהוא חולק בשכר עם אשתו, אבל ביחד עם אשתו שנעשה עזר כנגדו, כיון שהיא פלג גופא יש לה ובעלה כל הכתר, וכמובן רק כשיש שלום בית דאז שכינה שרוי' ומצטרף ב' חלקי השכר של ש"י ביחד ונעשה כתר.

ויש להוסיף שכידוע איש ואשה למעלה הוא הקב"ה ובנ"י, דמקביל לב' דרגות נגלה ונסתר, וכשיש שלום ביניהם, אז מקבלים כל הכתר, ושלום זה תתגלה בעיקר בגאולה האמיתית והשלימה שנרמז בענין של שלום, שכאמור, "אינו פותח אלא בשלום".

ה

הקשר בין אדה"ר, שרה, אסתר ורע"ק

מעתה יש להבין מהו הענין בתיבת "ויקר", דהנה כשהכתר של הקב"ה הוא בשלימות אז מלא כל הארץ כבודו, אבל כשהכתר אינה בשלימות, אז נעשה רק חצי הכתר דהיינו ש"י, שהו"ע יקר, בגי' ש"י, שהוא רק חצי הכתר.

וי"ל דזהו הענין שהוא לשון ארמי שהוא מצב של גלות, שאף שנעשה ליהודים היתה אורה גו' ויקר (שהו"ע תפילין דהוא כתר כמ"ש המהרש"א, שגם בגלות יכול ללבוש עכ"פ עטרה של ויקר), אבל אז הי' מצב של "אכתי עבדי דאחשורוש אנן", כמבואר במגילה (יד, א).

וזהו מה שרע"ק שראה שמתנמנים ממצב הגלות, העיר אותם בהביאו מאסתר שאף שהיתה בזמן גלות, מ"מ גם בזמן גלות שמרומז בזה שמדברים לשון ארמי, לשון הגלות ולשון של בכי' כנ"ל, מ"מ שייך עכ"פ הענין של ויקר, שהיא עכ"פ חלק מן הכתר.

ולכן דיבר אדה"ר ארמית דוקא במיתת שרה, דמבואר בס' הקבלה דשרה היתה התיקון לחטא עה"ד שגרם להסתלקות כבוד ה' השכינה

שהוא כתר מלכות, ושרה דוקא החזיר העטרה ליושנה, וע"י השתדלותה הי' נתתקן חטא עה"ד והי' נגלה כבוד ה' בשלימות, ולכן במיתתה דיבר בארמית להורות שחסר עכשיו הענין של חצי הכתר, ויש נתינת מקום לגלות.

ועוד שכידוע במדרש שבהספדו על שרה אמר אברהם אבינו הפסוק ד"אשת חיל עטרת בעלה", שבאברהם ושרה נתקיים איש ואשה זכו שכינה ביניהם בשלימות, ולפי דברינו הם השלימו הכתר, ולכן כשמתה ונתפרדה החבילה בכה נשאר רק ויקר.

ובזה יש להבין הקשר במדרש בין שרה, שימי חיי' קכ"ז שנה, לאסתר שמלכה על קכ"ז מדינות, שימי שרה היו כולן שוין לטובה, שהיתה יכולה להתגבר על מצב הגלות, שירדה למצרים וכו', ולכן זכתה אסתר שגם בימי' בימי הגלות, מ"מ מלכה על קכ"ז מדינות, שהתגברה על הגלות, ועל ידה נעשה לכל הפחות ענין של "יקר", ונתינת כח ש"מיסמך גאולה לגאולה".

ועד"ז במיתת רע"ק שבמיתתו נסתלקה כבוד התורה, שגם בימי הגלות המר נשאר כבוד התורה, וצחק רע"ק (סיום מכות) כשראה חורבן הבית, כי הי' לו הכח להתגבר על הגלות, שיהי' לכה"פ ענין של "יקר"

וכשחסר הכבוד והעטרה נעשה הענין של "מה **יקרו** רעיך" כמבואר בסנהדרין שם, ולכן במיתת שניהם דיבר ארמית לשון של גלות השכינה ובכי'.

ואולי יש להבין מה שאמר אחשורוש "עד חצי המלכות", דידוע מה שדרשו חז"ל שהכוונה לבנין המקדש, אבל למה אמר זה בלשון "חצי המלכות", דהדיוק בחצי המלכות הוא, דאילו נבנה המקדש הי' נשלם הכתר וכבוד ה' הי' בשלימות לא רק ש"י עולמות חצי הכתר (ש"י-ויקר) אלא כל הכתר, וזה לא רצה, רק הסכים ל"חצי המלכות", ר"ל שליהודים תהי' רק "ויקר", אבל שיבנה המקדש ויהי' הכתר בשלימות, זה הי' מראה שנמסר כל כבוד המלכות לה', ולו לא ישאר כלום, ולזה לא נתרצה.

וכבר ביאר כ"ק אדמו"ר ש"ויהי ל' צרה", אף שתיבת "אחשורוש" מורה על ה' כמבואר במדרש, שאחשורוש היא: "מי שאחרית וראשית שלו", א"כ הקשה מהו הצרה בזה. וביאר שהצרה היא שהוא רק ברמז בתיבות אלו ואינו בגלוי, דבגלוי אחשורוש הוא המלך, ולהקב"ה יש רק ענין של ויקר כנ"ל.

ולהעיר שתיבת "אחרית" בגי' כת"ר עם הכולל, והכולל הוא אות א' שהוא הראשית, ונמצא שענין הכתר נרמז באחשורוש.

סימן ל"ט

(לט, ב)

נבואה לגרים ונבואה בחוץ לארץ

א

הפירוש בשאלת הגמרא מפני מה זכה עובדי' לנביאות

איתא בגמ' (לט, ב): "וא"ר יצחק מפני מה זכה עובדי' לנביאות מפני שהחביא מאה נביאים במערה וכו' אמר אפרים מקשאה תלמידו של ר' מאיר משום ר' מאיר עובדי' גר אדומי הי'".

וכתב רש"י (ד"ה מפני מה זכה לנביאות) "שהרי גר הי' ואין השכינה שורה אלא על המיוחסין שבישראל כדכתיב להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך".

ומקור דברי רש"י לכאורה הוא מהגמ' בקידושין (ע, ב): "אמר ר' חמא ברבי חנינא כשהקב"ה משרה שכינתו אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל שנאמר 'בעת ההיא נאם ה' אהי' לאלקים לכל משפחות ישראל', לכל ישראל לא נאמר אלא לכל משפחות, ,והמה יהיו לי לעם, אמר רבה בר רב הונא זו מעלה יתירה יש בין ישראל לגרים, דאילו בישראל כתיב בהו והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם, ואילו בגרים כתיב 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתי לי לעם ואנכי אהי' לכם לאלקים'".

ועיין בפירש"י "שגרים אין מקרבין אותן מן השמים אלא אם כן הן מקרבין עצמם תחלה להיות טובים".

ומזה שנשנו ב' מימרות ביחד, משמע דכששולל משפחות שאינן מיוחסות זה כולל גם גרים, דקס"ד שמאחר שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אפשר שיחוסו אי"ז חסרון להשראת השכינה, לכן מביא שאכן זה חסרון.

אמנם יש להקשות (עיין בס' ליקוטים על הע"י שמביא מס' עיני יצחק שהקשה כן) למה הוצרך הש"ס להביא זכותו שהחביא את הנביאים, הלא הגמרא לפני זה האריך לשבח את יראת ה' שלו שהי' גדול מאברהם, דרק אצל עובדי' כתיב "ועובדי' ירא את ה' מאד". ולמה זה לא הספיק.

ותירץ שם שהוצרך לעשות דבר של מדה כנגד מדה, שהוא הציל את הנביאים לכן זכה שהוא יהי' נביא, דיראה לא הספיק שלא הי' לו שמחה ואין השכינה שורה אלא מתוך שמחה.

אמנם לענ"ד נראה שנביא מלבד מעלתו בדברים שבין אדם למקום צריך שיהא גם מופלא בדברים שבין אדם לחבירו (אף שהרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ז ה"א) לא הכניס תנאי זה לכאורה, מ"מ מובן מעצמו שצ"ל שלם בכל הנהגתו), ומזה שמסר נפשו להחביא את הנביאים שפיר הי' ראוי לנבואה.

[ולהעיר מספר השיחות תנש"א פ' שופטים שמדמה ענין הנביא ליועץ שענינו להיות קרוב להאדם שיועץ, וגם עפ"י קבלה נבואה הוא במדת נצח וזהו גם ענין כליות יועצות].

ב

ראי' מדברי הרדב"ז שגר יכול להיות נביא

עוד יש מוכיחים מדברי הרדב"ז שגר יכול להיות נביא, שהשיג על רבינו בחיי שהקשה האיך נטמא אליהו להחיות בן הצרפית, ותי' שנכרית היתה ומתי עכו"ם אינם מטמאין באוהל, והקשה הרדב"ז הלא אמרז"ל שהי' יונה בן אמיתי, וכי יונה הי' בן נכרית שנתגייר איך מייחס אותו אחר אביו, ומזה שלא הקשה איך הי' יונה יכול להיות נביא הלא גר הי', אלא מוכח מזה שס"ל דגר יכול להיות נביא.

והנה ראיתי מביאים שהכוזרי (מאמר ראשון אות קט"ו) כתב שרק האזרחים לבדם הם ראויים לנבואה אבל גרים תכלית ענינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידים אך לא נביאים.

אבל אין להקשות עליו מעובדי' (או מיונה) שהרי מדברי הגמ' כאן ובקידושין משמע דעובדי' הי' יוצא מן הכלל.

ג

השמטת הרמב"ם

עכ"פ מובן מדברי הגמ' כאן דאף שבדרך כלל גר אינו יכול להיות נביא, יש יוצאים מן הכלל.

ובזה יש ליישב השמטת הרמב"ם דין זה שאין גר יכול להיות נביא, ושאין השכינה שורה על אלא משפחות מיוחסות בישראל, כי אי"ז כלל גמור, ויש יוצאים מן הכלל.

ובהכי מיושב גם מה שהרמב"ם לא הביא דרשת הספרי (שופטים פ' קמ"ה) דדריש "נביא מקרבך ולא מחוץ לארץ, מאחיך לא מאחרים, יקם לך ה' אלקיך ולא לגוים וכו'" הרי להדיא דממעט נביא מאחים, והרמב"ם לא הביאו להלכה.

ויתירה מזו, מדברי הרמב"ם מוכח דגם נכרי יכול להיות נביא, שהרי כתב (פ"ט מהל' יסודי התורה ה"א): "לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות או מופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה מן המצות או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה, או שאמר שאותן המצות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצוה לפי זמן הוא הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה ומיתתו בחנק וכו'"

הרי שגם נביא מן האומות נקרא נביא שקר וחייב מיתה, ואם הוא יכול להות נביא שקר בע"כ שהוא נביא, והרמב"ם השמיט דברי הספרי.

וראיתי בס' עבודת המלך שהקשה כן, ותירץ דהספרי ממעט רק מדין אליו תשמען אבל לא מדין נביא שקר.

אולם הרמב"ם לא הביא גם המיעוט של חו"ל, ומשמע דהרמב"ם ס"ל דלא נאמר באופן מוחלט שאי אפשר

להיות מביא מן חו"ל, או מן גרים וגם מגוים.

והנראה שלפי מה שביארנו לק"מ, דמה שנתמעט אחרים אי"ז שא"א להיות לו דין של נביא, שהרמב"ם לא הביא דרשת הספרי, וגם לא הביא הגמ' שהשכינה שורה על משפחות, אלא נראה שס"ל שבדרך כלל אין נביא מן הגוים, וגם לא מגרים וגם לא בחו"ל מפני שחו"ל אי"ז המקום של השראת השכינה, אבל אי"ז מושלל שיהיו יוצאים מן הכלל.

ד

נבואה בזמן הזה

וכן הרמב"ם השמיט הא דאמרו (יומא ט, ב. סוטה מח, ב. תוספתא שם פי"ג, ד. וסנהדרין יא, א) "משמתו נביאים האחרונים חגי זכרי' ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל וכו'", ועאכו"כ שנסתלקה נבואה, והרמב"ם לא הביא מחז"ל זה בספרו, ואדרבה באגרת תימן כתב שתחזור נבואה לישראל.

וכן בלקו"ש (חי"ד ע' 72 ואילך) ובספר השיחות (שם) האריך לבאר השמטת הרמב"ם, וזלה"ק (בהשמטת הציונים והערות):

"ואף שאמרו 'משמתו נביאים האחרונים חגי זכריי ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל' שמזה משמע לכאורה שא"א שיקום נביא בזה"ז – אינו, כי מפורש בכ"מ בדברי חז"ל שהיתה גם לאח"ז השראת רוה"ק, ועכצ"ל דמה שאמרו נסתלקה רוה"ק מישראל הכוונה שמני אז לא היתה מצוי' כמקודם, אבל לא שבטלה לגמרי. כלומר מכיון שאין הנבואה שורה אלא במי שעלה והגיע לכו"כ מעלות גדולות, שהן הקדמה והכנה לנבואה כמבואר ברמב"ם, ולכן כשאכשור דרי (בתמי') ואם הראשונים כמלאכים אנו כו' אין בני אדם ראוים לנבואה – אבל לא שנפסק גילוי הנבואה באופן של גזר **מלמעלה**. ועפ"ז מדוייק הלשון נסתלקה רוה"ק מישראל ולא בטלה או פסקה (כהלשון בגמרא שם בנוגע לכמה דברים שבטלו) כי לא **בטל** ולא **נפסק** גילוי הנבואה, אלא שנסתלק מלמטה, כיון שאין בנ"א הראוי לקבלת הנבואה.

אבל באם יהי' בנ"א הראוי לקבלתה, תשרה עליו רוה"ק ונבואה גם בזמן הזה.

ע"פ הנ"ל מתורץ ומובן הא דהרמב"ם אף שמבאר כו"כ פרטים בנוגע לנבואה אינו מזכיר כלל שאין נבואה משמתו נביאים האחרונים (עד לפני ביאת המשיח) ובפרט שמביא גם פרט ב**שלילת** הנבואה: "ואפשר שלא תשרה", ואעפי"כ אין בדבריו שום רמז שא"א שתשרה בזמן הזה, ואדרבה, לאחר שהוא מונה התנאים הנצרכים לנבואה מסיים "**מיד** רוה"ק שורה עליו", הרי שהנבואה תלוי' רק בענינים אלו, ולא בשום תנאי אחר".

ואח"כ הביא כ"ק אדמו"ר מאגרת תימן שתחזור נבואה לישראל ושהי' אחד קרוב לזמנו שהי' נביא באמת.

ועפ"ז אין מקום לטעון שא"א שיהי' נבואה בחו"ל, כי הרמב"ם שלל זאת במה שהשמיטו, ביחד עם השמטת שלילת נבואה בזה"ז או בגר, ואפילו בנוגע לאומות העולם.

והנה מה שכתבנו לקשר דברי כ"ק אדמו"ר בנוגע להשמטת הרמב"ם את הדין שאין נבואה בזה"ז שזה מורה דלא ס"ל כן, הנה עד"ז יש לומר שמזה שלא זכר את שלילת נבואה בחו"ל, מוכח דלא ס"ל שמושלל – הנה מצאתי שכן הוכיח כ"ק אדמו"ר בעצמו במ"א, (אגרות קודש חכ"ד ע' שנ"ה, ונדפס גם בלקו"ש ח"ח ע' 337), וזלה"ק:

"וכמדומה שאף שהאריך הרמב"ם בענין הנבואה ופרטי', לא הזכיר התנאי שצ"ל בארץ ישראל דוקא (התחלתה עכ"פ) - ומסתימת לשונו בהל' יסוה"ת (פ"ז ה"א) משמע דלא ס"ל תנאי זה, והוא כדעת הזהר (וגם במו"ק ול"פ דרק בבל - כשדים ממעט - וכקושית הזהר וכדיוק הל' בבל גרמה, ופרש"י במו"ק - הוא ע"פ דעת זח"א קמ"א, רע"א. ואולי יש לתווך - בדוחק קצת - בין ב' הדעות ע"פ זח"א קס"ו, א)".

הרי שתפס כ"ק אדמו"ר שמהשמטת הרמב"ם יש ללמוד שלא פסק כהספרי, ומצא כ"ק אדמו"ר מקור לדעה זו בזהר.

ואותו הביאור של כ"ק אדמו"ר בנוגע למה שנסתלק נבואה שאין הפירוש

שבטלה כ"א שלא מצינו מי שראויים לזה, ה"נ יש לומר בנוגע לחו"ל.

ה

שיטת הגר"ח בנבואה בזה"ז

ובעיקר השאלה אי יש דין נביא בזה"ז ראיתי בס' "ימות המשיח בהלכה" (ח"א סימן ד') הביא מהגר"ח שלאחר שנסתלקה הנבואה משמתו נביאים אחרונים ליכא דין נביא בזה"ז.

אבל בס' ימות המשיח בהלכה שם הוכיח דשייך נבואה גם בזה"ז ממה שהרגו בר כוזיבא, שכתוב היד רמ"ה (צג, ב) שנביא שקר הוה. ולפי מש"כ המנחת חינוך (מצוה תקי"ז אות ד') שסתם אדם שאומר שהוא נביא ואינו שייך לנבואה אינו נביא שקר ואינו חייב מיתה, א"כ זה שהרגו בר כוזיבא אף שלא הי' אז נביא, ה"ז ראי' ששייך נבואה גם בזה"ז.

ולכאורה יש לדחות הראי' לפי מה שהביא בס' עבודת המלך שם שלגבי דיני נביא שקר שפיר גם גר וגם נכרי חייב, והוכיח זה ממה שהרמב"ם כתב שגם נביא מאומות העולם שניבא שקר חייב מיתה, אף שהספרי שלל נביא מאומות העולם.

וה"נ הגר"ח יכול ליישב שאף שבר כוזיבא לא הי' יכול להיות נביא קודם שבא אליהו, אבל נביא שקר יכול להיות.

אבל אי"ז דחי', שהרי מה שהרגו אותו הוא משום דלא הי' מורח ודאין דאין בזה שקר, כ"א שזה הוכיח שאין לו כח הנבואה, א"כ למה המיתו אותו אם לא הי' שייך נבואה, ורק נביא שקר חייב מיתה, אלא בע"כ שיש דיני נבואה בזה"ז, ואם א' אומר על עצמו שהוא נביא ונתברר שאינו חייב מיתה.

ועיי"ש בס' ימות המשיח בהלכה שהביא מהסמ"ג בהקדמתו למ"ע שפירש הפסוקים בסוף מלאכי כהגר"ח שאחר מלאכי עד שיבוא אליהו לא יהי' נביא.

ו

ראי' מתשובות הרשב"א דיש נבואה בזה"ז

אבל מהרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' תקמ"ח) משמע דגם בזה"ז יש נביא רק לא בחו"ל, שאיש אחד אמר שהוא נביא ושלל זה הרשב"א מזה שאין נבואה בחו"ל, ולמה לא אמר שאין נבואה בזה"ז, אלא מוכח דשפיר יש נבואה בזה"ז וכשיטת הרמב"ם.

אלא שצ"ע החילוק בין חו"ל לזמן הזה, דבתרווייהו לכאורה אין השכינה שורה.

ונראה שמה שכתב הרשב"א הי' בנוגע לאיזה איש לא נודע שאמר שהוא נביא, ואין לנו שום ידיעה שהי' בו כל התכונות שצריכים לנביא, הנה בודאי שמזה שהוא בחו"ל ואי"ז מקום של נבואה החזקה שאינו נביא אלא שכנ"ל יש יוצא מן הכלל כמו בגר שעובדי' הי' נביא והי' יוצא מן הכלל, א"כ אין לחשוש שמא מישהו לא נודע שהוא נביא בחו"ל, דהחזקה הא שאין נביא בחו"ל, אבל שפיר יש יוצא מן הכלל, ואם רואים איש שהולך בדרכי הנביאות וכמו שמבאר הרמב"ם, וניבא ונתקיים נבואתו כמה פעמים שפשוט שאין לשלול ממנו ענין הנבואה.

ובעיקר הדין אי יש נבואה בחו"ל מצאתי שהאריך בזה ובביאור דברי כ"ק אדמו"ר, הגר"א גרליצקי שי' בהערות וביאורים (גליון תשע"ח), וכיונתי בעיקר היסוד שהרמב"ם השמיט ב' הדינים של נביא בחו"ל ונביא בזה"ז מאותו הטעם, מפני דס"ל דשפיר שייך בשניהם.

מיהו לא הביא שם מדין גר אי יכול להיות נביא, שלענ"ד כל ג' הענינים קשורים בהדדי.

ויש להעיר שלכאורה במחלוקת כזו אם יש דין נביא בזה"ז, איך יכולין להכריע – נראה לענ"ד שניחזי אם היו נביאים לאחר זמן של תקופת הנביאים, והנסיון מראה שאכן היו אנשים אנשי מעלה מזמן התנאים עד ימינו שהתנבאו ונתקיים נבואתם, א"כ המציאות מכריע לדעת הרמב"ם ודעימי' שיש נבואה גם בזה"ז וגם בחו"ל.

סימן מ'

(מ, א)

מכירים אתם אותו אם הוא בכלל בדיקות

א

צ"ע בפירוש רש"י בבדיקות

תנן (מ, א): "מכירין אתם אותו התרתם בו וכו'"

וכתב רש"י: "מכירין אתם אותו: את ההרוג שמא נכרי הוא, וזו אינה מן החקירות של הזמה אלא ככל שאר בדיקות אינו אלא להכחיש שמא לא יאמר כדברי חבירו ותבטל עדותם והוא והם פטורין וכו'".

ולכאורה דברי רש"י צ"ע, שאם אינם יודעים אם נכרי הוא הרי אי"ז עדות כלל, שאינו חייב מיתה.

והנה הר"ן הביא מהרז"ה דמכירין אתם אותו התריתם בו הוי עיקר העדות, ואם אמר אחד מהם איני יודע עדותן בטלה, והביא שהר' דוד הקשה עליו, דאי מכירים אותו, התריתם בו, ואמרו אין אנו יודעים עדותן בטילה, א"כ נפישי להו חקירות ואנן שבע תנן.

וכתב ע"ז הר"ן: "ולי אינה קושיא, דז' חקירות דמנינן מלבד גופא של עדות של עדות מנינן, והני הוו מגופה של עדות, דאילו לא ידעו אם ישראל אם כותי, ולא ידעו אם התרו בו, פשיטא דלאו כלום הוא.

נמצא שלפי דבריו יש ג' דברים: א' גופה של עדות, ב' חקירות ג' ובדיקות.

אבל לפ"ז דברי רש"י דורשים ביאור, אם העידו שהרג את ישראל, למה נצרך לבודקן כבר העידו שכן הי', ואם לא העידו, נמצא שעכשיו שואלים אותם, ולמה נקרא בדיקות, ואיך נגיד שאם יאמר איני יודע שיוכשר.

ובס' חמרא וחיי, וכן בהגהות הרש"ש כתבו שבודאי אי"ז בכלל הדין שבבדיקות אם אמר אינו יודע שאינו נפסל, אבל רש"י הלא דייק לכתוב: "אלא ככל שאר בדיקות", משמע דלא נפסל גם אם יאמר שאינו יודע אם הוא נכרי.

ב

שיטת הר"ן והר' דוד

והנה הר"ן ביאר דעת ר' דוד וכתב: "ששם לא שאלו אותם עדותן עדות, שהעדים כך הם מעידים, מעדים אנו באיש פלוני שחייב מיתה שהרג הנפש, ויש בכלל דבריהם שהם ידעו שישראל הרג ושהתרו בו ושקיבל עליו ההתראה וכו' אבל ודאי אם אמרו אין אנו יודעים אין עדותן כלום, אלא שאי אפשר להם לומר כך".

וראיתי מפרשים: שכשהעידו סתם נכלל בתוכו שהאדם שנהרג הוא ישראל, אלא שאם חזרו ואמרו אינו יודע כששאלו אותם, אי אפשר לבטל עדותם, משום שיש כלל כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

אבל פירוש זה צ"ע, דאיך יפסלו בבדיקות אם אחד יאמר שהוא ישראל וא' יאמר שהוא נכרי, למה נפסלו הלא מי שהגיד שהוא נכרי כבר הגיד עדותו שהרג ישראל, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ולאיזה צורך בודקין אותם.

אמנם נראה לפרש בדוחק שכוונת ר' דוד שאם הגידו סתם שהרג את הנפש, אף שזה כאילו מעיד שהרג לישראל, אבל מ"מ יתכן שטעה בזה וחשב שגם בהריגת נכרי חייב מיתה, אבל כל זה אינו מונח בלשון ר' דוד כפי שביארו הר"ן.

ולכן נראה שמה שכתב הר"ן בדעת ר' דוד "אבל ודאי אם אמרו אין אנו

יודעין אין עדותן כלום", שהפירוש שאם מתחילה הי' אומר שאינו יודע בודאי שאי"ז עדות, אבל כאן מיירי שכבר אמר שפלוני חייב מיתה שנפסל כשאומר איני יודע, לא משום שאומר איני יודע אלא משום שמכחיש את עצמו.

והנה רש"י אינו יכול לפרש כהר"ן שאי"ז בכלל בדיקות, וגם אינו יכול לסבור כר' דוד ששניהם סוברים דאם אמר איני יודע שנפסל, להר"ן משום שזה חסרון בגוף העדות, ולר' דוד משום שמכחיש את עדותו שהעיד לפני זה שהנידון חייב מיתה.

ג

ביאור פירוש רש"י

ונראה לפרש דברי רש"י שס"ל בעיקר הסברא כר' דוד, שכשהעידו סתם נכלל בזה שהנהרג הוא ישראל, וגם אין צורך לשאול אותו לחייבו, שיכול להיות שידעינן ממקום אחר שהנהרג הי' ישראל, וכמו שפסק הרמב"ם (הל' סנהדרין שאיסור בע"א יוחזק, וכבר שקו"ט בזה אם שייך גם במקום מיתה), או שהי' מוחזק שהוא ישראל, אלא שצריכים לבדוק את העדים רק שלא יכחשיו זא"ז.

מעתה, אם אח"כ יגיד שהנהרג הוא נכרי, אף אם אנו יודעין ממקום אחר שהוא ישראל, כנ"ל, מ"מ הרי הוא סותר את העד השני, ונתבטל עדותם, אבל אם יגיד שאינו יודע או גם שניהם יגידו שאינם יודעים, שאינם מכחישים זה את זה, כשר, אם ידעינן ממקום אחר שהנהרג הי' ישראל.

ד

צ"ע על פירוש ר' דוד מהכלל דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד

אלא שעדיין צ"ע על פירוש ר' דוד שמיד שהעיד נכלל בהעדתו שראובן הרג ישראל וחייב מיתה, והנה לר' דוד אם יאמר איני יודע ממילא נפסל, מכיון שזה סותר לעדותו –

דיש לשאול הלא יש כלל כנ"ל, כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, א"כ לדעת רש"י ור' דוד איך יכולין לשנות עדותם שנכרי הוא או שאינו יודע, וא"כ איך יכולין לפוסלם כשיגידו שנכרי הוא או שאינו יודע.

ובעל כרחך צ"ל שדעת ר' דוד, שאין אומרים כלל זה דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד עד שיגמר הבדיקות, וכמו שנפסק ברמב"ם (פ"ג מהל' עדות ה"ה) וכן הטור (חו"מ סי' כ"ט) ועיין בסמ"ע, ובתומים ונתיבות.

וצ"ל דבכלל זה הוא גם הבדיקות, אף שאם לא עשו הבדיקות שהדין כשר, וגם מכניסים לכיפה גם אם הוכחשו כמבואר להלן (פא, ב) –

דמזה מוכח דבדיקות הוי רק חיוב על הבי"ד אבל אי"ז חלק בעצם הגדת העדות, ושפיר יש לומר הכלל דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, א"כ למה יופסל אם יאמרו לא ידענו.

ועוד צ"ב, הא דבדיקות הוי מדאורייתא כמבואר להלן (מא, ב) דיליף מ"נכון", אבל אפשר דזה רק אם בשעה שבאו העדים להעיד העיד א' שונה מחבירו דאז אי"ז נכון, אבל מאן לימא לן דלאחר שכבר העידו והיו דבריהם מכוונים, דיש לשאול אותם אח"כ להכחישם, והלא כיון שהגיד שוב אינו חור ומגיד,

וצ"ל דלאחר שיש חיוב לבדיקות הרי זה נכלל בפסוק ודרשת וחקרת, שלא נגמר עדותם עד שנחקרו, דבלא"ה הרי כל עיקר הבדיקות אין להם תועלת, והלא תיבת "נכון" בתורה כתובה בהמשך להתיבות "ודרשת וחקרת היטב", כי הבדיקות הם בכלל מצות דרישה וחקירה.

ובזה מיושב מה שהקשו בלשון המשנה "היו בודקין אותן בשבע חקירות וכו'", דפתח בבדיקות, וממשיך בחקירות –

שלפי מה שנתבאר אפשר שהמשנה רצה להשמיענו שבדיקות נכלל בודרשת וחקרת בכדי ליישב מה שהקשינו איך מוכח מה"ת שיכולין לבדקם בכדי שיהא נכון לאחר שכבר העידו, לזה קמ"ל דבדיקות הן בכלל ודרשת וחקרת וכמשנ"ת.

סימן מ"א

(מא, א)

גדר התראה

א

ב' פירושי רש"י

איתא בגמ' (מא, א): "דבי חזקי' תנא וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה, שהתרו בו ועדיין הוא מזיד".

ורש"י כאן מביא ב' פירושים: "וכי יזיד. מנא ידעינן אלא שהתרו בו ועדיין הוא מזיד. לישנא אחרינא, ואם הזיד לא נאמר אלא וכי יזיד משמע תמיד הוא בזדונו, וזה עיקר".

וצ"ל במה פליגי ב' הלשונות.

ב

מחלוקת רש"י ותוס'

ויש לומר, לפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר (ב"אוצר חידושים בש"ס" לסנהדרין ח, ב) שיש מחלוקת בין רש"י ותוס' מהי היתה שאלת הגמ' (למעלה מ, ב): "מניין להתראה מן התורה", שהתוס' כתבו שהשאלה היא רק למ"ד חבר צריך התראה, דאי בשאינו חבר הא לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד", דהיינו למ"ד שחבר אי"צ התראה באמת ליכא חיוב התראה מה"ת רק מסברא להבחין בין שוגג למזיד.

ועפ"ז ביאר כ"ק אדמו"ר לדעת התוס' מובן שמה שאמרו (שם) "אם אינו ענין לכרת תנהו ענין למלקות" הוא לא בגלל "שכלפי שמיא גליא", כפירש"י שם: ["והאי קרא גבי כרת כתיב, ואם אינו ענין לחיוב כרת, דהא דין שמים הוא ולא בעי התראה, דקמי שמיא גליא אם שוגג הוא או מזיד, תנהו ענין להתראת מלקות דשייך

באחותו"] אלא משום שהי' פשוט לגמרא שבכרת מספיקה עצם עשיית העבירה (כשאינו בשוגג, שהרי "בחבר קמבעיא לי'"), ואי"צ בהתראה בכדי לחייבו, משא"כ בחיוב מיתה שבזה מזיד בלא התראה אינו מספיק", ועיי"ש שמוכח מהפסוק שכרת אי"צ התראה וחיוב מיתה צריך", ועיין גם קצוה"ח (סי' כ"ח סק"ח).

נמצא שלשיטת רש"י שביאר שבכרת כלפי שמיא גליא, משמע דמפרש שהכתובים צריכים לגלות ענין זה גופא שיש צורך בהתראה להבחין בין שוגג למזיד.

[אולם הביא (שם ב"אוצר חידושים בש"ס") שמלשון רש"י עה"ת משמע שנקט כשיטת התוס' בסנהדרין, אבל בפירושו עה"ת מפרש לפי פשוטו של מקרא, ואי"ז סתירה למה שמפרש כאן בגמ'].

ג

ביאור ב' הלשונות ברש"י

והנה לשיטת רש"י ששאלת הגמ' היא גם להדיעה שניתנה להבחין וחבר אי"צ התראה, אבל כמובן שבודאי לדעת חכמים שחבר צריך התראה, שואלים המקור להתראה.

מעתה יש לבאר ב' הלשונות ברש"י:

דלמה שנתבאר שלרש"י צריך קרא גם לדעת ר' יוסי שהתראה ניתנה להבחין בין שוגג למזיד, אבל פשוט שלדעת חכמים צריך קרא לחייב התראה גם בחבר שיודע הלכה.

והנה לשון הראשון "וכי יזיד. מנא ידעינן אלא שהתרו בו ועדיין הוא מזיד", הנה הלימוד מ" וכי יזיד" הוא רק לדעת ר' יוסי שסברא הוא שכאומר "יזיד" הרי ידעינן שיזיד, ואיך ידעינן, הוא רק בהתראה.

אבל לדעת חכמים דגם חבר צריך התראה לא מספיק תיבת "יזיד", דבודאי החבר יודע א"כ עדיין אין מקור שצריך התראה, ולכן הביא לישנא אחרינא, "ואם הזיד לא נאמר אלא וכי יזיד משמע תמיד הוא בזדונו",

דהיינו שהתראה נצרך לחכמים בכדי שנדע שלא רק שיודע אלא שחושב ע"ז, דבלי זה לא נקרא זדון, וכמו

שביאר שם כ"ק אדמו"ר: "שכאשר עושים חטא ביודעין אבל שלא בהתראה, הנה הגם שאי"ז שוגג, אבל עדיין אי"ז נקרא מזיד בתורה, כי הגדר של מזיד הוא "יד רמה" ורשעת וכמו שפירש"י על הפסוק (שלח טו, ל) 'והנפש אשר תעשה ביד רמה' – 'במזיד'", עיי"ש.

וי"ל שזהו מה שלמידין מ"וכי יזיד" שממשיך ברשעתו, אבל איך יודעין את זה, ע"י התראה, שלמרות מה שהתרו אותו הוא ממשיך לחטוא.

ולכן כותב רש"י שפי' זה עיקר, כי הפירוש הראשון מספיק רק לדעת ר' יוסי בר יהודה, שהתראה היא רק להבחין בין שוגג למזיד ולא לחבר, אבל לרבנן דפליגי ואית להו דחבר נמי צריך התראה, הרי ידעינן שהוא מזיד בלי התראה, אלא מזה שהתורה כתבה "יזיד" לשון הווה, שממשיך באולתו, בודאי שלידע זה צריכים להתראה גם לחבר, ולכן פירוש זה עדיף שמהני לכו"ע.

ד

קושיא למה צריך קרא סברא היא

אמנם יש לעיין בפירש"י שכל הלימודים מה"ת לחיוב התראה הוא גם למ"ד שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, למה איצטריך קרא סברא היא.

ונראה שרש"י לשיטתו בגדר התראת ספק, דרש"י פירש (פסחים סג, ב) דאנן לא ידעינן בשעת ההתראה, א"כ לאו התראה היא, והתוס' שם פליגי והקשו מה בכך שאין המתרה יודע הרי המותרה יודע ולא ניתנה אלא להבחין בין שוגג למזיד.

הרי שרש"י מפרש שהתראה אינה מספיקה, כי אף שהחוטא יודע שעושה חטא, צריך שהעדים ידעו בשעת התראה שהוא מזיד,

ולכן יש לומר שלזה צריך קרא, דמאחר שהתראה עצמה היא סברא להבחין בין שוגג למזיד, בע"כ שהפסוק משמיענו שצריך להיות ברור גם לנו שעושה במזיד.

סימן מ"ב

(מב, א)

קידוש החודש בעמידה

א

ביאור רש"י ד"ה דיין

איתא בגמ' (מב, א): "וא"ר אחא בר חנינא א"ר אסי א"ר יוחנן כל המברך על חודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה, כתיב הכא החדש הזה, וכתיב התם זה א-לי ואנוהו, תנא דבי ר' ישמעאל אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש דיים, אמר אביי הילכך נימרינהו מעומד".

ופירש"י: "דיין. אילו לא זכו למצוה אחרת אלא לזו שמקבלין פני שכינה פעם אחת בחדש כדאמרן בג"ש".

וצ"ל מה כוונתו שהי' מספיק רק מצוה זו, וגם מדוע הביא כאן הגז"ש, דמה ניתוסף ביאור בהא ד"דיין במצוה זו" ע"י הביאו גז"ש.

ואולי י"ל שנתכוין למה שדרשו בשבת (קלג, ב) עה"פ זה א-לי ואנוהו "אני והוא, מה הוא רחום וכו'," – הרי שבפסוק זה נכללו כל המצות, ולכן קבלת פני השכינה שבקידוש החודש הרי הוא כמו "זה א-לי ואנוהו" שנעשה דבוק בה' וכלל כל המצות.

ב

צ"ע טעם שצ"ל מעומד משום דהוי כקבלת פני שכינה

ורש"י ממשיך: "אמר אביי, הואיל ומקבל פני שכינה הוא, מעומד בעי לברוכי מפני כבוד שכינה שהוא מקבל".

וצ"ב למה נקרא קבלת פני השכינה כשמקדש הלבנה, ובמה משתנה משאר ברכות.

והנה בתר"י (סופ"ד דברכות) מבאר: "מפני שהקב"ה אע"פ שאינו נראה לעין, נראה הוא ע"י גבורותיו ונפלאותיו כו' וג"כ בכאן ע"י מה שמחדש החדשים הוא מתגלה לבנ"א והוא כאילו מקבלין פניו".

ובפי' רבינו מנוח על הרמב"ם ביאר שהוא עדות והודאה היא על הש"י שהוא... וכל עדות צריכה להיות מעומד", אבל הרמב"ם הלא כתב שהטעם הוא משום "כאילו הקביל פני שכינה", ושכן איתא בגמ', ואין זכר למה שמעיד עדות.

וגם עדיין אינו מובן במה משתנה מראיית שאר תופעות הטבע כמו קולות וברקים דמברכין עליהן, אבל אי"ז נקרא קבלת פני השכינה.[16]

עוד צ"ל, הא הגז"ש נלמד מזה א-לי ואנוהו שאמרו בשעת קריעת ים סוף שהוא ענין ניסי, ואילו חידוש הלבנה הוא ענין שבטבע.

ג

הקשר למלכות בית דוד

והנראה לומר דבברכת קידוש הלבנה אומרים דוד מלך ישראל חי וקיים, (כמבואר ברמ"א (או"ח סי' תכ"ו ס"ב: "שמלכותו נמשל ללבנה כו'", ולהעיר מר"ה (כה, א) גבי ושלח לי' סימנא דוד מלך ישראל חי וקיים, ועיין בחכמת שלמה להמהרש"ק כאן, ועיין ביאור נפלא בזה בס' יחי המלך פ"ג ופ"ד בארוכה), וכן אומרים בשעת קידוש לבנה הפסוק "ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם", דהיינו שכל ענין קידוש החודש קשור עם חזרת מלכות בית דוד ליושנה (ראה רמב"ם הל' מלכים ריש פי"א) דהיינו בביאת משיח, שאז תהי' "אור

[16] **ושמעתי מאאמו"ר ז"ל ביאור נפלא, שכידוע הלבנה מסתובב סביב הארץ וגם מסתובב על צירו, וב' הסיבובים הם בדיוק שוה כ"ט יום, י"ב שעות ותשצ"ג חלקים, ולכן רואין רק פני הלבנה, ולכן פלא זה שרואין בטבע מורה על ראיית פני השכינה. ודפח"ח וש"י.**

הלבנה כאור החמה כאור שבעת ימי בראשית כמו שהיתה קודם מיעוטה", והיינו שמלכות בית דוד נמשלה ללבנה, וכשהלבנה נתמלאה לאחר פגימתה, הוי מעין מה שיתגלה לעת"ל בזמן הגאולה, שאז תתקיים ש"וראו כל בשר כי פי ה' דיבר", וכל שאר היעודים של גילוי אלקות בכל העולם, ושתתקיים "וכל בני בשר יקראו בשמך גו' יכירו וידעו כל ישבי תבל גו' ויקבלו כולם עליהם את עול מלכותיך וגו'", ועוד הרבה פסוקים המורים על קבלת פני השכינה של כל העולם.

והיינו שמה שרואין איך הלבנה מתחדשת ומוסיפה אור הרי זה מעין היעוד של קבלת פני השכינה לעת"ל.

ובזה מובן הקשר לזה א-לי ואנוהו שאמרו בשירת הים, כי שם נתגלה מלכותו ית'ף וראתה שפחהעל הים יותר מיחזקאל וכו', מעין מה שיהי' לעת"ל.

ד

ביאור מחז"ל "גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה"

ועל יסוד דברינו יש לבאר מה שאמחז"ל "גדולה הכנסת אורחין יותר מהקבלת פני השכינה" (שבת קכז, א), ובמ"א הבאתי מביאור של אאמו"ר ז"ל, דבהכנסת אורחין נעשים שותפים בבריאת האדם, כי אמרו חז"ל מי שאין לו בית אינו אדם (מובא בשם חז"ל בכ"מ, ראה יבמות סג, א "כל מי שאין לו קרקע אינו אדם, ובתוס' (ד"ה שאין) פירש שהכוונה לקרקע לבנות עליו בית לדור בו) וע"י שמכניסו לביתו וכו', נעשה אדם, ולהיות שותף להשכינה גדול מעלתו יותר מלהיות רק מקבל ("אושפזיכין") מהשכינה.

ואולי יש לקשר זה גם עם תחיית המתים, שקידוש לבנה הוא מעין הקבלת פני השכינה דימות המשיח, אבל הכנסת אורחים כנ"ל הרי זה מעין הענין של תחיית המתים, שלוקח מי שאינו שאינו אדם עכשיו (ובמכ"ש מעני שנחשב כמת (נדרים סד, ב) אבל לא נאמר עליו שהוא אינו אדם, והאורח שאין לו בית הוא לא אדם, מלבד מה שבדרך כלל גם אם הוא עשיר אבל עכשיו אין לו הצטרכותו, ולפי דעת חכמים מותר לו ליקת מתנות עניים (עיין משנה פאה

פ"ה מ"ד: "בעה"ב שהי' עובר ממקם למקום וצריך, יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני כשיחזור לביתו ישלם, דברי ר"א, וכמים אומרים עני היתה באותה שעה").

נמצא שע"י הכנסת אורחים הוא עושה מעין של תחיית המתים, ותחיית המתים נעלה יותר מימות המשיח.[17]

וכידוע שבכפרת עגלה ערופה אומרים הזקנים "ידינו לא שפכו את הדם הזה", שלא פטרנוהו בלא מזונות ולוי' וכו' כדרשת חז"ל הובא בפירש"י עה"ת, דזלזול בהכנסת אורחים יכול להביא לידי מיתה.

ה

הדיוק ב"זמנו"

וביסוד דברינו מבואר מה שאמרו כאן "כל המברך את החודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה" – דצ"ב מהי הדיוק "בזמנו" דוקא.

והנה הב"ח (סי' תכ"ו) הבין בדעת הב"י דבזמנו היינו לאחר שעבר ז' ימים מהמולד, והיינו שצ"ל ניכר שהלבנה מוסיפה אור,

ועיין מה שכתב באגרות משה (או"ח ח"א ס' קמ"ג) דלדעת הרמב"ם בזמנו היינו יום הראשון ורק אז יש חיוב דמעומד משום קבלת פני השכינה,

אבל לענ"ד איני מבין מהי הסברא לחלק בזה בין יום א' לשאר הימים, אבל לפי דברי הב"ח שפיר יש לחלק דרק בזמן שנתמלא הלבנה הוי זה מעין של לעתיד לבא כשיתגלה מלכותו ית' לעין כל.

---

[17] וע"ד הצחות יש לומר שזהו מה שכתוב אצל אברהם אבינו "והוא **עומד** עליהם תחת העץ ויאכלו", שבתחילת הפרשה נאמר "והוא ישב גו'", אף שהתקיים בו הענין דקבלת פני השכינה וצריכים לעמוד, אבל מ"מ מאחר שהי' בצער, לא הטריח אותו הקב"ה לעמוד, כי הי' אנוס.

אכן כאן הדגישה התורה ש"הוא עומד", דמאחר שהכנסת אורחים גדולה מהקבלת פני השכינה לזה הראה שדוקא כאן יעמוד, למרות מה שהי' פטור מזה מצד צערו. ואפשר גם לומר שע"י שנעשה שותף להקב"ה ולא רק מקבל נשתנה הטבע שלו, שלא יצערו מה שעומד, ויש להאריך בענין זה אבל אכ"מ.

ו

ברכת השבח או ברכת הנהנין

והנה נחלקו בזה הפוסקים בגדר קידוש לבנה אם היא ברכת הנהנין או ברכת השבח, או אפשר שהיא בכלל ברכות המצות מאחר שיש חיוב לברך כל חודש, דלא מצינו בברכות השבח ובברכות הנהנין שיש חיוב לברך כל חודש. [עיין בס' מרגלית הים כאן ובס' ראש חודש מהרה"ג ר' חיים רפופורט שיחי', ומה שצויין בס' אשי ישראל (פ"מ הערה ב')].

אמנם מגמ' דידן מוכח דמה שצריך עמידה אי"ז מדין חיוב עמידה בכל ברכת המצות, אלא משום שכאן הוא כמו קבלת פני השכינה, ומנוסח הברכה עצמה משמע כן ד"הילכך נימרנהו מעומד" נאמר בקשר למה ש"מקבלים פני אביהם שבשמים".

ועוד יש לדייק מלשון שברמב"ם ושו"ע: "הרואה לבנה בחידושה מברך וכו'", ולא "חייב אדם לברך בכל חודש", דמשמע שאם לא ראה את הלבנה בחידושה אי"צ להשתדל לראות, ואף שהמג"א השתמש בלשון חיוב (ריש סי' תכ"ו): "סומא חייב לקדש הלבנה" מ"מ מזה שנשנית בלשון שמשמעותה שהיא רשות משמע דאי"ז ברכת המצות.

ז

ביאור חדש בגדר ברכת קידוש לבנה

ואפשר הי' לומר (לולא הדיוק שהרמב"ם הכניסו ביחד עם ברכות השבח) שבאמת היא ברכת המצות, אלא שדומה לציצית שמצד חיוב התורה אין חיוב לקנות בגד של ד' כנפות בכדי לקיים מצות ציצית אלא שאם הוא לבוש בגד בזה יש לו להטיל ציצית, נמצא דאי"ז חיוב כ"כ.

דהנה בס' מעשה ישראל (ח"ב סי' כ"ז) הארכנו לבאר הא דאין מברכין מעומד בהפרשת חלה שכתב המג"א ואדה"ז שאינו חיוב כ"כ, והקשה הצ"צ (בסו, ס' פסקי דינים שלו) דגם ציצית אי"ז חיוב כ"כ, ותי' ד"ציצית שקולה כנגד כל המצות".

וביארנו שזה ששקולה ככל המצות מחייב להשתדל ללבוש בגד של ד' כנפות להתחייב בציצית, ולכן בעידן ריתחא ענשינן לי', ואפי' לדעת התוס'

בערכין (ב, ב) דבזה"ז לא אמרינן, הרי דברא"ש מובא בשטמ"ק שם מבואר דמ"מ מאחר שהיא שקולה כלל המצות יש להשתדל ללובשן.

ושם הבאנו שדעת הצ"צ (בפסקי דינים שלו בתחילתו) שבאמת גם בזה"ז יש חיוב ללובשם מצד וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה', לכן צריכים להשתדל להכניס עצמו בחיוב.

ועד"ז אפשר הי' לומר גם כאן, דאף שהחיוב הוא רק כשרואה את הלבנה בחידושה, אבל מאחר שיש בברכה זו ענין של קבלת פני השכנה, לכן נחשב כמצוה חיובית, ולכן צריך לברך.

נמצא שאין העמידה בשביל קבלת פני שכינה בפני עצמה, כ"א שהיא ככל ברכות המצות שצ"ל בעמידה, אבל מצוה כזו שאינה חיובית כמו חלה אי"צ לעמוד, ועד"ז הי' שייך להגיד גם בקידוש לבנה, אבל מאחר שיש להשתדל לקיים המצוה מצד מעלתה בענין קבלת פני השכינה, לכן הוי זה ככל מצוה שיש חיוב עמידה.

ושם הבאנו מדברי הריטב"א שחיוב עמידה בברכה הוא מפני שהברכה הוא כמו עבודה, ועבודה במקדש צ"ל בעמידה, ולכן יש לומר שמצוה כזו שאינה חיובית כמו מצות הפרשת חלה, גם הברכה אינה עבודה כ"א היתר.

מעתה אף שיתכן שאין חיוב לברך ברכת קידוש לבנה, ואין היא מצוה חיובית, מ"מ מאחר שהוא כמו קבלת פני שכינה, פשוט דהוי עבודה, וחייבין לעמוד.

והשתא מובן מה שעמדנו בריש דברינו מה שכתב רש"י "דיין. אילו לא זכו למצוה אחרת אלא לזו שמקבלין פני שכינה פעם אחת בחדש כדאמרן בג"ש", דצ"ל הפירוש ב"דיין", וגם מה שהביא הגז"ש – דלפי מה שנתבאר הרי הלימוד מגז"ש היא להראות שענין זה כאן הוא כמו קיום **כל** המצות, כמו ב"זה א-לי ואנוהו", שמבואר בגמ' שבת כנ"ל שהכוונה ל"אני והוא" ע"י שדבוק בה ומקיים כל מה שה' מקיים.

וזה ממש כמו מצות ציצית השקולה ככל המצות מפני שע"י קיום "וראיתם אותו" מביא לידי "וזכרתם את כל מצות ה'".

ובזה יש ליתן טעם לזה שמנערים שולי טלית קטן, כי בזה הוא שוה לציצית שלמרות מה שאינו חיוב, מ"מ נעשה חיוב מצד מעלתה שכוללת כל המצות, ועד"ז בקידוש לבנה.

ובמרגלית הים מביא הלשון במנחות (מג, ב) "כל הזריז במצות ציצית זוכה ומקבל פני שכינה", שלפי דברינו הכוונה שבשניהם יש חיוב עמידה גם אם אי"ז כמו שאר מצות, דמצד מעלת קבלת פני השכינה הרי זה כמו מצוה חיובית, ולכן צריכים לעמוד, וכמשנ"ת.

סימן מ"ג

(מג, א)

חפצים שמשתמשים למיתת ב"ד משל מי

א

אבן שנסקל משל ציבור

איתא בגמ' (מג, א): "אמר רב הונא פשיטא לי אחד אבן שנסקל בה, ואחד עץ שנתלה בו ואחד סייף שנהרג ואחד סודר שנחנק כולן משל ציבור, מ"ט דמדידי' לא אמרינן לי' זיל וליתיב וליקטול נפשי' וכו'".

וצריך להבין מדוע הוצרך רב הונא לנמק שהא דאבן שנסקל וכו' בא משל ציבור הוא: "דמדידי' לא אמרינן לי' זיל וליתיב וליקטול נפשי'", וכי יעלה על הדעת שהנהרג צריך שיסייע בהריגתו, ואף שאומר רב הונא "פשיטא לי'", היינו שפשיטא **לו**, אבל יכול להיות שאי"ז פשוט לכו"ע.

וראיתי בס' דברות משה שביאר שמצד אחד הלא ע"י מיתתו יש לו כפרה, קס"ד שהוא ישתתף בהריגתו, קמ"ל דלא אמרינן לאדם שהוא ליקטול נפשי'.

ויש לבאר באופן אחר קצת, דהנה ידוע שבכמה מצות שיש בהם נותן ומקבל, שהחיוב הוא על הנותן דיש גם מצוה על המקבל, כמו ברכת כהנים שידוע שיטת החרדים שגם הישראל יש לו מצוה להתברך, ועד"ז חקרו בשאר מצות שיש בו נותן ומקבל, שגם המקבל יש מצוה, כמו צדקה ומשלוח מנות, ואבוהון דכולהו הוא מצות פו"ר שכתב הר"ן דגם האשה מקיים מצוה אף שאינה מצוה ע"ז, אבל מ"מ יש לה מצוה מכיון דא"א לקיים המצוה בלעדה, וה"נ י"ל

במצות צדקה וכו"ב, שא"א לקיים המצוה בלי מקבל

[מיהו יש לחלק קצת בין פו"ר למצות צדקה: דבפו"ר אי אפשר במציאות לקיים המצוה מבלעדה, אבל מצות נתינת צדקה ומשלוח מנות יכולין לתת להם במציאות, אף שיגידו שאינם רוצים בה ולא קיים המצוה, נמצא שאין מוכרח להיות מקבל מצד המציאות, רק מצד גדרי המצוה, ולא דמי לפו"ר, אבל הדמיון לפו"ר שייך כאן שאי אפשר המציאות לקיים מצות מיתת ב"ד מבלי מציאות הנהרג].

ולכן יש קס"ד שהנהרג צריך להשתתף במיתתו, ומקיים בזה מצוה, ונפק"מ לדין עוסק במצוה שפטור מן המצוה, שאם לא הניח תפילין שאינו מחוייב להניחם עכשיו, וא"כ יש קס"ד שיש לו לברור אם ירצה להשתתף באבן וכו',

וקמ"ל רב הונא, דא"א לומר לאדם שהוא ישתתף בהריגת עצמו, שאי"ז מצוה עליו, המצוה היחידה שיש לו הוא להציל את עצמו אם יודע לעצמו זכות וכפי שיתבאר, ואם אינו יכול להציל את עצמו מחוייב להתודות.

ב

סודר וסוס משל מי

וממשיך הגמ': "בעי רב הונא סודר שמניפין וסוס שרץ ומעמידן משל מי הוא, כיון דהצלה דידי' כדידי' הוא, או דילמא כיון דבי דינא מחייבין למעבד בה הצלה מדידהו"

וצ"ל ספיקת רב הונא כאן:

ונראה שרב הונא נסתפק בסוס וסודר שמועילים להצלתו, דכאן בודאי שהוא מצווה להציל את נפשו אם יודע זכות, שיש מצוה וחיוב על כל אדם להשתדל להציל נפשו, ובאם לא הוא מאבד עצמו לדעת, אבל מאידך חיוב הצלה הא על הב"ד, א"כ השאלה איזה מצוה מכריע, חיוב הב"ד להציל וחיוב הנידון להציל עצמו.

ובזה שונה הא האיבעיא מהדין של אבן וכו', דשם אף אם נימא שיש לו חלק במצות הריגתו, אבל פשוט שאין לו חיוב להשתתף בזה, משא"כ כאן

כמו שיש לב"ד חיוב להצלתו כמו"כ יש לו חיוב להציל את נפשו.

ג

קורט של לבונה משל מי

וממשיך בגמ':

"ותו הא דאמר ר' חייא בר רב אשי אמר רב חסדא היוצא ליהרג משקין אותו קורט של לבונה בכוס של יין כדי שתטרף דעתו שנאמר תנו שכר לאובד ויין למרי נפש וכו' משל מי, הא ודאי מסתברא משל ציבור כיון דכתיב בהו תנו מדידהו".

וגם כאן צ"ל ב' צדדי האיבעיא:

מצד אחד יש לומר דזה חיוב הב"ד לברור לו מיתה יפה מצד מצות ואהבת לרעך כמוך, וזה כולל גם זה שמשקין אותו קורט של לבונה, ואם זהו חיוב על הב"ד מסתבר שהחיוב לתת מציבור.

אבל מאידך מצוה זו הוא רק מפני שנוח לו, ועושים רק בשבילו.

ובזה הוא שונה ממצות הצלה, דאילו מצות הצלה שייך גם אם יאמר שאינו רוצה שיזכהו בדין דאי"ז תלוי ברצונו.

דהנה הרמב"ם (הל' סנהדרין פי"ח ה"ו) כתב שזהו אמנם הטעם מה שאין אדם משים עצמו רשע, דיש "עמלין ומרי נפש המחכם למות שהן תמיד תוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות כך זה יבוא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג", דלפ"ז בודאי שאם יודעין לו זכות מחוייבין להצילו גם אם ימחה, לכן יש סברא גדולה יותר שהחיוב הוא עליהם.

אבל כאן, שאם אינו רוצה לשתות הקורט של לבונה להקל צערו נראה שאינו מחוייב ואין כופין אותו לשתות, לכן מה שנותנין לו הכל הוא בשבילו ולא משום שיש חיוב עצמי על הב"ד גם אם יהי' נגד רצונו.

והגמ' מסיק דמלשון הכתוב "תנו" מוכח שהחיוב הוא על הציבור, דלמרות מה שמצד הסברא יש להכריע כהצד שיש לו לתת הקורט מממונו מפני שהכל הוא בשבילו, אבל הפסוק המפורש מכריע.

ד

ישוב קושיית המפרשים על הרמב"ם

ובזה יש ליישב מה שהקשו על הרמב"ם שפסק (הל' סנהדרין פי"ג ה"ג) גם באיבעיא הקודם בסודר וסוס להצלתו דמשל ציבור, והוקשה להם הלא בגמ' לא פשטו כ"א האיבעיא מקורט של לבונה.

אולם לפי מה שביארנו הלא בהאיבעיא השני' מסתבר יותר שהחיוב הוא על הנהרג כיון שהכל הוא בשבילו, ואם מסקינן דלמרות סברא זו הפסוק מלמדנו שיש חיוב על הציבור ליתן דכתיב "תנו" עאכו"כ בדברים שבאים להצלתו שהוא חיוב על הב"ד עצמם מבלי הסכמת ורצון הנידון, דבודאי שהחיוב הוא על הציבור. ועיין ביד רמ"ה.

ה

סיכום

והנה יש כאן ג' סוגים שבהם יש דרגות שונות בחיוב הבי"ד: א' החפצא שבו הורגין את חייב מיתה, ב' דברים המועילים להצילו, ג' הדברים שעושין למעט צער המיתה.

ויש כאן ג' דרגות בחיוב הב"ד: א' חיוב מיתה דהכל מוטל עליהם וליכא מצוה על הנהרג לסייע בהריגתו, ב' חיוב הצלה שיש בה השתתפות של הבי"ד וגם הנידון מחוייב להשתדל להציל את עצמו, ג' חיוב להקל צערו ממצות דואהבת לרעך כמוך, שאף שזה חיוב הב"ד אבל הכל הוא לתועלת הנידון מצד ואהבת לרעך כמוך.

סימן מ''ד

(מד, א)

ישראל אע''פ שחטא ישראל הוא

א

ביאור רש''י: נשאר קדושתם

איתא בגמ' (מד, א) עה"פ המדבר בחטא עכן "חטא ישראל", ודרש ר' אבא בר זבדא: "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא", וכתב רש"י: "מדלא אמר חטא העם עדיין שם קדושתם עליהם".

והיד רמ"ה הוסיף: "כדכתיב גבי משה כי שחת עמך, עד אנה ינאצוני העם הזה, ו"ישראל הוא לשון חשיבות הוא כדכתיב לא יעקב יאמר שמך כי אם ישראל".

והביאור בדברי רש"י והיד רמ"ה, דמאחר שבפסוק מפורש שחטאו, הי' מתאים להשתמש בלשון "עם" שהוא לשון גנאי בכל מקום, ומדכתב ישראל שהוא שם המעלה ש"מ דישראל אע"פ שחטא ישראל הוא.

ומבואר בדברי רש"י שכתב "שם קדושתם עליהם", שגדר של ישראל הוא גדר של קדושה, ומשמע דלא רק שהוא חלק מן העם ונשאר יהודי, אלא גם שם קדושה של ישראל נשאר אצלו.

ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (ח"ד) ששם ישראל הוא שם העצם, ולכן לא נשתנה כשחטאו, כי החטא משנה את מעמדם ולא את העצם שלהם.

[ואין להקשות לפ"ז מה שבמקומות אחרים נאמר העם – דתרתי איתנהו בהו, ע"י שחטאו יורדים ממדרגתם,

ונקראו עם, אבל ביחד עם זה נשארו בשם העצם שלהם שהוא ישראל, דשם עם אי"ז שם העצם כ"א שם המתאר הנהגתם, וכידוע ד"עם לשון גחלים עוממות", אבל אי"ז יכול לשנות את עצם שלהם שהוא ישראל].

והנה מכאן כתב המהרש"א והמהרשד"ם (שו"ת ח"א אהע"ז סי' י') דמומר שקידש קידושיו קידושין, ואף שלכמה דינים לא אמרינן כן, זהו מפני שאינו רעך או עושה מעשה עמך.

וביאור דבריהם הוא לפי המבואר שתואר ישראל הוא שם העצם, נמצא שכל הדינים שמומר מופקע מהם הם הדברים הקשורים בשמות התואר ולא בשם העצם, שמחמת שהנהגתו אינו מתאים לשארי השמות כמו אחוה ורעיך וכו', אבל לגבי ענינים הנוגעים לעצם מהותו של יהודי, הנה גם מומר הוא ישראל.

ומפורש כתב כן הסמ"ג (עשין קס"ב) דהכלל דישראל אע"פ שחטא ישראל הוא הוא "דוקא לענין דברים דלא כתיב בהו אחוה כגון לענין קידושין וגיטין כדאיתא ביבמות פרק קמא גוי שקדש בזה"ז חוששים לקידושין שמא מעשרת השבטים הוא בא", ועיי"ש שהביא עוד ראי' ממה שאסור להלוות מומר בריבית. וכ"כ בס' יראים (קנ"ו).

אלא שמצינו שהרבה מהראשונים ס"ל דאין קידושיו קידושין מה"ת, ולדידהו צ"ל איך יפרנסו דברי הגמ' כאן שישראל אע"פ שחטא ישראל הוא.[18]

[והמהרשד"ם כתב שיפרשו, שכאן לא עבר על ע"ז והי' רק מומר לתיאבון. ועיין באגרות משה שהשיג על המהרשד"ם].

ב

שיטת המהר"י ברונא דמשומד אינו נקרא יהודי

[18] ועיין לשון הרמב"ם הל' ממרים (פ"ג ה"ב) שהשתמש בתואר ישראל לגבי מומר ש"אינן בכלל ישראל" [ועי' במהר"ץ חיות בספרו מנחת קנאות שכתב שהוא רק ישראל לחומרא], אשר מזה מוכח דמומר אינו ישראל, וצ"ע.

ויש לבאר שיטת הראשונים דפוסלים גם הקידושין בהקדם מה דמבואר בתשובות מהר"י ברונא (סי' קל"ה) שמומר אע"פ שישראל הוא מ"מ אינו נקרא יהודי, והאבנ"ז בתשובותיו (חיו"ד סי' ק"ט אות ב') כתב גם שישראל הוא מצד תולדתו אבל אינו יהודי מצד מעשיו. ועיין בס' קול צופיך (ע' שכ"א) שהאריך בענין זה.

ובס' מעשה ישראל (ח"ב סי' כ"ד וכ"ה) הארכתי בזה, וכתבתי שדבריהם צ"ע, איפה מצינו הגדרה הלכתית של יהודי, כי שם זה רק מתאר האמונה שלו שכופר בע"ז, וכל התואר של יהודי נתחדש בספר דניאל "איתי גוברין יהודאין" (וכמ"ש התוס' במגילה שם שלא היו משבט יהודה) ומגילת אסתר, שבזמן ההוא גלו שבט יהודה עם שבט בנימין, ומחמת שהם היו הרוב נקראו כולם עש"ז, ושם זה לא השתמשו בו מקודם.

ג

שיטת האבני נזר

ויש לעיין בדבריו שמחלק בין תואר ישראל לתואר יהודי, דצ"ל מהי הנפקא מינה להלכה בין תואר ישראל לבין תואר יהידי, כי דברי המהר"י ברונא הוא לגבי נדרים, אבל בנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, ושפיר יש לומר שבלשון בני אדם אינו נקרא יהודי,

אבל בשו"ת אבני נזר (שם סי' קכ"ו) הביא נפק"מ להלכה בזה שאין לו תואר יהודי אף שישראל הוא, שכתב לבאר גדר של מומר לפי דברי המהר"ל דיסוד ערבות הוא מצד א"י שעושה מכל ישראל כאיש א', (ראה צפע"נ הל' ברכות פ"י הי"א ובמהד"ת צ, ב ובשו"ת צ"פ וורשא סקמ"ג, שהוכיח יסוד זה לפי הגמ' בהוריות (ג, א) דאין דין ציבור בחו"ל), ואפילו כשנמצאים בגולה, מ"מ א"י הוא מקומינו, אבל מומר ה"ה כגוי ואסור לדור בא"י ואי"ז מקומו כלל ופקע הערבות.

ועיי"ש שבזה הסביר דעת הש"ך (יו"ד סי' קנ"א סק"ו) שאין חיוב להפרישו מאיסורא דליכא דין ערבות.

והיינו שהנפ"מ להלכה מזה שמומר אף שהוא ישראל וקידושיו קידושין וכו', מ"מ אינו בכלל יהודי (בנוסף לנודר שלא יהנה מיהודי, כמ"ש המהר"י ברונא, דזה לכאורה תלוי

בלישנא דבנ"א) הוא לגבי דין ערבות, דמומר אינו בכלל חיוב ערבות.

ועייג"כ מה שכתב האבני נזר (שם סי' ק"ט), שהסביר שמומר הוא ישראל מצד תולדתו וגוי מצד מעשיו, שבהשקפה הראשונה קשה להבין הגדרה זו, מיהו לפי ביאור המהר"ל מובן שיש לו תכונות ותואר ישראל מצד גדר הפרטי שלו, אבל הוא מופקע מגדר של הכלל ישראל שזהו תואר יהודי.[19] וראה מה שהארכתי קצת בדברי האבנ"ז, ואכמ"ל יותר.

ד

ביאור משל הגמ'

והנה בגמ' כאן מביא ר' אחא משל לכלל זה דישראל אע"פ שחטא ישראל הוא: "היינו דאמרי אינשי אסא דקאי ביני חילפי אסא שמי' ואסא קרו לי'".

והיד רמ"ה מפרש: "והיינו דאמרי אינשי אסא קאי בי חילפי ואפ"ה אסא שמיה ואסא קרו ליה, אף ישראל אע"פ שחטאו וטבעו ביון עונם ישראל שמם".

ויש לדייק בלשון הגמ' "אסא שמי'", וגם "ואסא קרו לי'"

מדוע הוצרכו לומר שניהם, דלכאורה היינו הך, דזה שאסא שמי' היינו שכן קוראין לו.

אמנם לפי מה שנתבאר שישראל הוא שם העצם של ישראל יש לבאר שיש בקדושת ישראל ב' ענינים:

א': שגם אם אין להם מצות "וטבעו ביון עונם" כלשון היד רמ"ה, מ"מ העצם שלהם הוא קדוש, וזהו ענין הראשון "אסא שמי'", שזה מורה על העצם שלהם.

ואח"כ מוסיף ענין שני: "ואסא קרו לי'", דהיינו שגם מה שאחרים קורין להם כך, מורה שלא רק שיש בהם קדושה למרות מה שהם חוטאים, אלא כמו שאחז"ל סוף חגיגה: "אפילו

---

[19] מיהו לענ"ד קשה לומר שתואר ישראל הוא (רק) על זהותו הפרטית, דישראל הוא ע"ש יעקב אבינו, שלא מת, כי ציבור אינו מת.

ובעיקר דין זה אם יש חיוב ערבות במומר ראה בשו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי טו, אגרות משה יו"ד סי' עב, מחנה חיים ח"א סי' מה יד יצחק ח"ב סי' צ"ה.

פושעי ישראל מלאים מצות כרמון", דגם הנהגתם למרות חטאם הוא בהתאם לשם ישראל, ולהעיר שהדס לפי המד"ר (פ' אמור) יש לו ריח טוב, המורה על מצות ומע"ט.

והנה לפי דברי רש"י שנשאר קדושתם יהא מובן מה דתנן להלן: "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנאמר ועמך כולם צדיקים", וכמבואר במפרשים על יסוד הגמ' שם, שהכוונה לתחיית המתים.

ומזה יש להסיק שתחיית המתים שהוא תחיית הגוף מורה שקדושת ישראל הוא לא רק מצד נשמתם שהוא חלק אלוה ממעל ממש, אלא שגם מצד גופם, שגם גוף הישראלי קדוש.

וראי' לזה יש להביא ממה שאמרו שקרקפתא שלא הניח תפילין הוא פושע ישראל בגופו (ר"ה יז, א), ומבואר דלמרות מה שנקרא פושע ישראל בגופו, מ"מ קורין אותו "פושע **ישראל**", שנשאר עליו שם ישראל. [ואף שמבואר שם שגופו כלה, לכאורה אין הפירוש שלא יקומו בתחיית המתים].

והביאור בזה יובן לפי מה דמבואר בלקוטי שיחות (חי"ז ע' קי"ב) שלכן הוה גופו של ישראל מציאות נצחית שקם בתחיית המתים ע"י העצם לוז, משום שיש בגופו של ישראל קדושה נפלאה, ומיוסד על מש"כ בתניא שהבחירה בישראל בשעת מ"ת הוא בהגוף. ועיין בס' "ימות המשיח בהלכה" (ח"ב סי' פ"ד).

סימן מה

(מה, ב)

קבורת העץ עם ההרוג

א

קוישא על טעם שנקבר עמו לפירש"י ורמב"ם

תניא: (מה, ב) "אחת אבן שנסקל בה ואחת עץ שנתלה עליו ואחד סייף שנהרג בו ואחד סודר כולן נקברין עמו, וכו' והתניא אין נקברין עמו, אמר רב פפא מאי עמו עמו בתפוסתו".

והנה רש"י כאן כתב שנקברין עמו: "מקבור תקברנו יתירא נפקא לן לקמן בפירקין", וכ"כ רש"י להלן (מו, ב ד"ה ת"ל): "מריבויא משמע לי' דאף עץ בעי קבורה", ובערוך לנר (שם) הקשה הלא לקמן ילפינן מיתורא דבכל המתים עובר על הלנתן, ותי' דיש ב' יתורים עיי"ש.

אך עדיפא מזה הי' לו להקשות שרש"י סתר את עצמו, דבמס' ע"ז (סב, ב ד"ה כולן נקברין) כתב שהטעם הוא שנקברין עמו כיון שנאסר בהנאה.

וגם על הרמב"ם הקשו, שהרמב"ם (הל' סנהדרין פט"ו ה"ט) כתב שהטעם שקוברין העץ הוא "כדי שלא יהי' לו זכרון רע, ויאמרו זה העץ שנתלה עליו פלוני, וכן באבן שנסקל בה והסייף שיהרג בו, והסודרין שחונקין בהן", וכ"כ ביד רמ"ה כאן (ד"ה ומקשינן).

והקשה בס' שיח יצחק (כל מס' יומא בסוף הספר – הובא בליקוט "מתיבתא") שמהגמ' בע"ז מוכח להדיא שטעם הקבורה הוא מפני שהאבן, הסייף והסודר והעץ נאסרין בהנאה ועל כן קוברין אותם כדי שלא יבאו ליהנות מהם.

ב

ישוב להקושיא

ונראה לענ"ד דלק"מ, שהרי רש"י בע"ז הביא את הלימוד מקבור תקברנו דמשמע גם העץ, אלא שמפרש שמזה שהתורה ציותה שיקברנו זה עצמו הוא הציווי שאסור בהנאה, דאם יהנה ממנו יעבור על המצוה שיקברנו.

[וזה דלא כתוס' הרא"ש בקידושין (נז, א) שביאר שהא דאסור בהנאה אי"ז מקבור תקברנו אלא משום דאיתקש למת, וכ"כ התו"י ביומא (ס, ב), אבל רש"י כתב ברור שזה נלמד מקבר תקברנו].

וגם הרמב"ם מודה שהוא אסור בהנאה כדמוכח מהגמ' בע"ז, אלא שזה ידעינן לאחר שגזרה התורה שיקברנו, וס"ל להרמב"ם שחיוב זה בא לא מצד איסור הנאה, אלא להיפך כנ"ל, והטעם שצריכים קבורה כתב הרמב"ם שהוא משום שלא יהי' זכרון רע.

ומה שהוצרך להביא טעם זה, כי התורה עצמה ציותה שלא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלקים תלוי, נמצא שמזה שיש חיוב קבורה בו ביום נלמד שאין להישאר זכר לחטאו, וכמפורש במשנה להלן (מו, א): "כלומר מפני מה זה תלוי מפני שבירך את השם ונמצא שם שמים מתחלל", ומזה מוכח שהתורה רצתה שיקברו כל החפצים הקשורים עם הריגתו כמו שקוברים את האדם, כי גם החפצים יכלים להזכיר את חטאו ונמצא שם שמים מתחלל.

ועיין בלח"מ שכתב שנלמד מהריגת הבהמה, וכ"כ ביד רמ"ה, אבל לענ"ד שאין צריך להביא ממרחק לחמו אלא מדין זה גופא שלא תלין נבלתו על עץ.

ובזה מיושב קושיית הערוך לנר על רש"י דהיתור נצרך לדין קבורה בכלל בכל המתים – דאיה"נ שהתורה

הרחיבה את הענין של בזיון המת לכל המתים, אבל מאחר שיסוד הילפותא בוא מצד בזיון מובן שגם מה שקוברים את העץ וכו' הוא מצד שלא יהא בזיון למת.

ג

ישוב למה ששינה הרמב"ם את סדר הברייתא

ובזה יש ליישב גם מה ששינה הרמב"ם סדר הברייתא, שהברייתא התחילה באבן, ואילו הרמב"ם התחיל בעץ,

דהנה סדר הברייתא מובן, שסקילה היא החמור, ואח"כ עץ, שכל הנסקלין נתלין לדעת ר"א במשנה, (ואף שהרמב"ם פסק כחכמים, מ"מ המקור לנתלין הוא מעבירה שיש בה סקילה), ואח"כ מיתת סייף וחנק, כסדר של הת"ק במשנה להלן (מט, ב), וכן סדרן הרמב"ם עצמו בריש פי"ד, א"כ למה שינה הרמב"ם את הסדר.

אולם למש"כ מובן, דעיקר הגדר כאן הוא מלא תלין, שיש חיוב לקבור את העץ שקשור עם הענין דלא תלין נבלתו, ומזה יש ללמוד לשאר דברים ולכן נמנה ראשונה.

ד

דחיית הנפק"מ בחזון יחזקאל

ולפי דברינו נדחה מה שכתב בס' חזון יחזקאל על התוספתא (בהשמטות), דנפק"מ בין טעמו של רש"י לטעמו של הרמב"ם, אם עברו ותלו אותו על עץ המחובר לקרקע, דלפי רש"י אין צריך קבורה עמו כיון דלא נאסר בהנאה, אבל להרמב"ם בכל אופן נקבר עמו.

אמנם לפי מה שביארנו יוצא שמעולם לא ביאר רש"י שהטעם הוא מצד איסור הנאה אלא להיפך, מזה שיש מצוה לקבור נתהוה האיסור הנאה, א"כ מאין לנו החידוש שאם הוא במחובר שאי"צ קבורה עמו, ואם צריך קבורה ממילא נאסר בהנאה.

סימן מ"ו

(מו, א)

בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה

א

חידוש הר"ן דבעי ב"ד סמוכין

תניא (מו, א): אמר ר' אלעזר בן יעקב אומר שמעתי שבי"ד מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה, ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים והביאוהו לבי"ד וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך וכו'".

וברש"י שהוא לצורך השעה לעשות סייג "מפני שהיו פרוצים בעבירות". אבל אינו מבאר המקור שהתורה נתנה רשות לבי"ד לסקול מי שעבר רק על שבות.

והר"ן בחידושיו כאן כתב דבעינן סמוכין בכדי לענוש שלא כדין תורה, וכ"כ לעיל (כז א), וכן משמע מדברי הרא"ש (ב"ק פרק הגוזל קמא סי' ה'). אבל בטור ושו"ע חו"מ (סי' ב') נפסק דאי"צ מומחין, ועיין בברכי יוסף (שם) שהוכיח דגם הרמב"ם ס"ל דגם בזה"ז יש לענוש שלא כדין תורה למיגדר מילתא.

וצ"ב למה הוצרך הר"ן שיהיו דוקא סמוכין, דמאחר שהוא למיגדר מילתא, והם מענישין שלא לפי דיני התורה, למה יש תנאי שדוקא ב"ד סמוכין.

עוד חידש הר"ן דאם יש הורמנא דמלכא שביניהם חייב מיתה וגם בדיננו יכולים לדון מכח דהורמנותא

דמלכא, וגם זה פלא, איזה כח יש לנו ממלך נכרי לדון שלא כדברי תורה.

ב

המקור: שיטת תוס' ביבמות

ונראה לפי מה שיש לעיין מהו המקור לזכות זה לב"ד להרוג שלא כדין תורה בתור הוראת שעה, והנה מיבמות (צ, ב) משמע דנלמד מהפסוק "ואליו תשמעון", דהנה בתחילה רצה הגמ' שם למילף מאליו תשמעון דיש לחכמים כח לעקור מצוה מה"ת וכמו אליהו בהר הכרמל, ודחה הש"ס: "שאני התם דכתיב אליו תשמעון", ופריך "ונגמור מיני'", ומשני: "מיגדר מילתא שאני", ומזה משמע דלמיגדר מילתא שפיר שמעינן מאליו תשמעון דיש להם הכח.

והתוס' הקשו דהתם הי' עפ"י דיבור, ותירצו: "דכיון דעפ"י דיבור שרי משום צורך השעה הוא הדין שלא עפ"י דיבור שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה", והיינו מכיון שאין הנביא רשאי לחדש, זה שיש לנביא כח לצוות לעבור על איסור לפי שעה, זהו מפני שכך היא מצד מצות התורה עצמו.

וכן משמע בחי' הרשב"א ביבמות (שם) שהוא מקרא ד"אליו תשמעון", דיש כח בחכמים לענוש שלא כדין תורה, וכ"כ בתשובותיו (ח"ה סי' רל"ח).

ג

שיטת הרמב"ם

אמנם הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"ד) מבאר עפ"י סברא: "שאפילו דברי תורה יש לכל בית דין לעקרו הוראת שעה, כיצד: בית דין שראו לחזק הדת ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על דברי תורה מכין ועונשין שלא כדין, אבל אין קובעין הדבר לדורות ואומרים שהלכה כך הוא, וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שצריכה השעה, כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו, כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם, כדרך שאמרו

חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

ומדבריו נלמד שכמו שמחללין שבת לצורך פיקו"נ, שאי"ז דחי' אלא אדרבה מצות השבת (ואין לזה קשר למחלוקת הידועה אם פיקו"נ היא דחוי' או הותרה).[20]

ובדברי הרמב"ם יש לבאר מה שבגמ' אמרו "ולא לעבור על דברי תורה", וכבר הקשו מהו הקס"ד שחכמים יורו לעבור על דברי תורה, פשוט שאי"ז כוונתם.

ועיין בר"ן שביאר שהכוונה שלא עשו כן לדורות כתקנה עולמית. [וידועים דברי הט"ז שמזה מוכח דגם אין להם כח לאסור דבר המפורש בתורה להיתר].

אולם יש לומר שהפירוש בזה הוא שמה שמכין ועונשין שלא מן התורה, אין הפירוש בזה שאמנם עוברין על דברי תורה, אלא כסברת הרמב"ם עקירה זו הוא שמציל את התורה, וכהמשל של הצלת הגוף ע"י ניתות היד, וחלל עליו שבת אחת וכו', ועד"ז כאן שמה שגזרו למיגדר מילתא היא הצלת התורה ולא ביטולה.

ואולי זהו מקור לסברת הרמב"ם, שבלשון הגמ' עצמה מבואר הטעם שיש להם הכח לענוש שלא לפני דיני התורה. מיהו עיין ברמב"ם הל' סנהדרין (פכ"ב ה"ד) שמשמע

---

[20] וראיתי מי שרצה לעשות מחלוקת בין הרמב"ם כאן ורש"י, מהי מטרת העונש שלא כדיני התורה, שרש"י שם כתב "מפני שהיו פרוצים בעבירות שהיו רואין לוחצן של ישראל שהיונים גוזרים עליהם גזירות והיו מצות בזויות בעיניהם", והמחבר הנ"ל ביאר שמש"כ רש"י שההיתר לענוש שלא כדין תורה הוא בכדי שלא יהא מצות בזויות עליו, הכוונה להצלת המצות ולא הצלת העוברים על המצות וכמו דמשמע מדברי הרמב"ם.

ולענ"ד איני רואה בזה מחלוקת, כי רש"י בא לבאר למה הוצרכו לענוש אז, מה הי' הצורך כ"כ, דהיינו למה הזניחו קיום המצות, שאין מספיק לומר שהיונים גזרו עליהם, שכשיעבור הגזירה יחזור המצב לתיקונו, לכן מפרש שע"י שגזרו פעל חלישות אצל בני ישראל שהמצות הי' בזויות בעיניהם, וע"ז מבאר, שהגזירות גרמו שמצות היו בזויות בעיניהם, והי' סכנה שמצות יתבטלו, לכן הוצרכו לחתוך העוברים בכדי להציל כלל ישראל, ואין צורך לעשות מחלוקת בין רש"י והרמב"ם.

שמפרש כמו הר"ן שלא רצו לעקור לדורות רק לפי שעה.

ד

ביאור שיטת הר"ן

אמנם הר"ן מבאר בדרשותיו (דרוש אחד עשר) שהוא מצד כח המלך, שאם המלך אינו הורג יש לבי"ד הכח. וז"ל: "אבל כאשר לא יהי' מלך בישראל, השופט יכלול שני כוחות, כוח השופט וכוח המלך".

ויש לומר שהר"ן לשיטתו, דאם הוא במקום מלך היינו שדיין הסמוך יש לו כח כעין זה של מלך, אבל אם אינו סמוך איך יכול להיות תחליף למלך.

וגם הרשב"א לשיטתו, שראיתי מביאים שהרשב"א כתב בתשובה דאי"צ סמוכין, ולשיטתו הולך דזה שיש לב"ד הכח בהוראת שעה נלמד מאליו תשמעון דמיירי בנביא, ובע"כ דמפרש כמו שכתבו התוס' שמזה שהתורה נתן הכח לנביא הרי זה הוראה שיש ענין של הוראת שעה, ואם אין כאן נביא נמסר הדבר לבי"ד, אבל אי"צ סמוכין כמו שהנביא אי"צ להיות סמוך להיות דיין, אלא עיקר המבחן הוא אם בא למיגדר מילתא.

ובמה שחידש הר"ן דאם יש הורמנא מהמלך דיכול להרוג גם אם אינו סמוך – יש לומר שגם בזה הולך לשיטתו שס"ל דדינא דמלכותא דינא נובע מכח המלכות, עיין נדרים (כח, א), וגם משמע מדבריו בדרשותיו הנ"ל, שכח המלוכה בישראל לשנות מדיני התורה נמשך מכח המלכות של הגוים, אלא שאי"ז הצדק האמיתי רק לצורך הנהגת המדינה, וכמו שביאר שם, וכח זה נשאר אצלנו לצורך.

ולכן מאחר שיש לו השררה מאת המלך וגם הוא חייב מיתה בדיננו, לכן בהוראת שעה יש לב"ד שאינן סמוכין להרוג.

ה

קושיא ממכות

וראיתי מקשים ממכות (ה, ב) ש"א"ר יהודה בן טבאי אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם להוציא מלבן של צדיקים שהיו אומרים אין העדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנידון, אמר לי שמעון בן שטח אראה בנחמה אם

לא שפכת דם נקי, שהרי אמרו חכמים אין העדים זוממין עד שיזומו שניהם וכו'",

וקשה למה לו להתחרט הלא עשה להוציא מלבן של צדוקים ולמה יגרע מהוראת שעה.

והמהרש"ל כאן כתב שבאמת לא טעה וצורך השעה הי'.

וכבר תמה עליו הברכי יוסף (חו"מ סי' ב אות ג') איך לא ידעו בעלי הש"ס מתירוץ זה. והביא שהנמוק"י הקשה כן וביאר דרק סנהדרי גדולה יש להם הכח לענשו במיתה שלא כדין תורה, אבל לשיטות החולקות עדיין קשה. ועיי"ש שכתב שאם להוראת שעה לא הו"ל לשרוף גופה.

ונראה דלק"מ, חדא רש"י כתב שם שמה שאמר שלא יפסוק בלי שמעון בן שטח שיורהו אם טעה, משמע שיהודה בן טבאי חשב שזוהי ההלכה, ולא עשה מתורת הוראת שעה.

ועוד, שהרי מה שהוציא מלבן של צדוקים הוא, שהם אמרו שאין נהרגין עד שיהרג מי שהעידו עליו, ואם הי' הורגו מבלי שיזומו שניהן, מאי אולמא מה שאמרו הצדוקים ממה שעשה הוא, דלאחר שהרג את העד זומם, היו טועים דאי"צ שיזומו שניהם, דמסתמא לא דרשו הדרשא דאין נהרגין עד שיומו שניהם, ומה הועיל בזה.

ו

קושיא מדף נ"ב

וראיתי במהר"ץ חיות שהקשה מהגמ' להלן (נב, ב) אימתה בת עלי בת כהן שזינתה הואי, אקפה רב חמא בר טוביא חבילי זמורות ושרפה, אמר רב יוסף טעה בתרתי טעה בדרב משנה [דשריפה בפתילה של אבר], וטעה בדתניא ובאת אל הכהנים הלוים אשר יהי' בימים ההם, בזמן שיש כהן.

והקשה המהר"ץ חיות, נימא שענש רב חמא שלא מן התורה, וכן בסיפור של ר"א בר צדוק, שעשה כן והתוס' כתבו שחזר בו, ואמרו הלא עשה בהוראת שעה.

ולכאורה זה ראי' לשיטת הפוסקים דאין מקום לענוש בהוראת שעה רק ליחיד שפרץ הגדרים, אבל לאידך פוסקים קשה.

ונראה ליישב, לפי מה שכתבנו דכשעושים בהוראת שעה צריכים ליזהר מזה שאדרבה מה שיענוש שלא כדין תורה זה יגביר את חלישות התורה בעיני הצדוקים ומי שהולכים בדרכיהם, ולכן לאו בכל מקום יש להשתמש בכח הדיינים לענוש שלא כדברי תורה,

וכמו בנידון דידן, זה גופא ששרפה באש ולא באבר יתן פתחון פה ונתינת כח לצדוקים וישפיע עליהם שיקחו לקח מזה שצריכים לפרש פסוקי התורה כפשוטם ולא כמו שנתפרשו בתורה שבע"פ, וכמו שאמר רב יוסף על סיפור המשנה בר' אלעזר בר צדוק שבי"ד של צדוקים הוה, וחז"ל טרחו לתקן כמה דברים להוציא מלבן של צדוקים, א"כ מה שעשה הוא תרתי דסתרי, הוא רצה למיגדר מילתא וע"י ששרף את הבת כהן הי' בזה חיזוק לדרכי הצדוקים.

ועד"ז מה שענשה במיתה יכולה להתפרש שאין סמכות לסנהדרין דוקא, ומכיון שהם עיקר תושבע"פ זה יחליש כח חז"ל, א"כ במצב ההוא ידע רב יוסף שאדרבה מה שענש האשה בשריפת גופה גרוע יותר מן מה שפרצה את הדרך.

סימן מ"ז

(מז, א)

קבורת הרוגי מלכות

א

מחלוקת רש"י ורמב"ם

איתא בגמ' (מז, א): "ולא היו קוברין [אותו בקברות אבותיו, אלא שתי בתי קברות היו מתוקנין לבית דין אחת לנהרגין ולנחנקין ואחת לנסקלין ולנשרפין], וכל כך למה, לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק וכו'"

ולהלן פריך הגמ' דתיבת "עבדיך" קאי א"הנך דמחייבי דינא דמעיקרא, וכיון דאיקטיל קרי להו עבדיך, אמר לי' אביי מי קא מדמית הרוגי מלכות להרוגי בית דין, הרוגי מלכות כיון דשלא בדין מיקטלי הויא להו כפרה הרוגי בית דין כיון דבדין קא מיקטלי לא הוי להו כפרה וכו'".

ופירש"י (להלן עמוד ב' ד"ה הרוגי מלכות): "הני דעובדי כוכבים", והיינו שמפרש שמה דקתני "שלא בדין מיקטלי" קאי אמלכי האומות, אבל מלך ישראל שהרג שיש לו הכח ורשות להרוג כמבואר בגמ', הרי זה דומה להרוגי בי"ד.

אכן הרמב"ם (פ"א מהל' אבל ה"ט) פסק: "כל הרוגי מלכות אע"פ שבדין המלך נהרגו והתורה נתנה לו רשות להרגן הרי אלו מתאבלין עליהן ואין מונעין מהן כל דבר וממונם למלך ונקברין בקברי אבותיהן, אבל כל הרוגי בית דין אין מתאבלין עליהן וכו' ואין נקברין עם אבותיהן עד שיתאכל הבשר וכו'".

הרי שהרמב"ם מפרש דגם במלך שהרג כדין מצד דיני המלך, דמ"מ מתאבלין עליהן ונקברין בקברי אבותיהן.

והלח"מ תמה על הרמב"ם, שמהגמרא משמע כפירש"י דקתני ד"שלא בדין קטלי", משמע דמיירי במלכי האומות,

ותי' דסמך על הברייתא באבל רבתי, דקתני סתמא ומשמע כל מלכים, והטעם מבאר דאף שקטלי ברשות מ"מ "כיון דלא הוי דין תורה אלא מפני בזיון שבזו למלך ומשום דינא דמלכותא דינא מיתתם כפרתם ואין ראוי למנוע מהם שום דבר ונקברים בקברות אבותיהם", ועד"ז כתב הרדב"ז "אבל הרוגי מלכות כיון דשלא בדין גמור קטלי לי' הויא להו כפרה".

וצ"ל החילוק ביניהם, דסוכ"ס מי שמורד במלכות הרי הוא עובר עבירה, והמלך יש לו הכח מדין תורה להמיתו, א"כ מנ"ל לחלק בין הרוג זה להרוג ע"י הבי"ד.

ב

החילוק בין הרוגי בי"ד להרוגי מלכי ישראל

ואפשר שמאחר שהמלך אינו מחוייב להרוג מי שמרד, וכמו דוד המלך שלא הרג את שמעי בן גירא, וכמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ח): "כל המורד במלך יש למלך רשות להרגו וכו' ואם רצה להרגו יהרוג", הרי שתלוי ברצונו, א"כ אי אפשר לומר שזה חטא גמור, ומסתברא דלאחר שנהרג מתכפר.

וביתר ביאור יש לומר, דחלוק דין מיתה במורד במלכות ממיתת בי"ד בעיקר הגדר של מיתה שלהם, דהנה בכל חטא יש ב' דברים שצריכים לכפרה, א' מה שפרק עול מלכות שמים, ב' מה שהחטא פגם בנפשו.

ומסתבר שכשנהרג ע"י בי"ד והתודה מתכפר על חלק זה של החטא, אבל הפגם בנפשו בחייבי מיתות בי"ד הוא כל כך חמור, שאין מספיק מיתה אלא צריך גם קבורה וכו' לפעול מירוק הנפש.

אבל במורד במלך שיש למלך הכח להורגו, אין כאן פגם בנפשו, כ"א זה חטא של מרידה, ולכן פשוט שמיתתו

היא כפרתו, שנאבד מציאותו שפרק עול המלך, אבל ליכא כאן פגם בנפשו.

ג

ביאור מחלוקת רש"י ורמב"ם

מעתה יש להבין מדוע רש"י שלל זאת וכתב דמה דנהרג ע"י המלך שנקבר בקבר אבותיו זה רק "הני דעובדי כוכבים" שהוי שלא כדין, אבל מלכי ישראל הורגים בדין, ורש"י אינו מחלק בין מלך ישראל שהרג או הב"ד.

ונראה דנחלקו בכח המלך להרוג, שהרמב"ם ס"ל דאי"ז דין תורה אלא הוא כמו שיש גם לסנהדרין הכח לענוש שלא כדין תורה למיגדר מילתא (ראה סימן הקודם), כמו"כ יש למלך כח זה, דבלי כח המלך להעמיד משפט לא יהי' קיום לתומ"צ, והרי זה כמו שביאר הרמב"ם את כח הבי"ד לדון שלא כדיני תורה דהוא ע"ד חתיכת אבר להציל את החיים, וכמו"כ יש לומר שהרמב"ם מגדיר כח המלך, ומפורש כתב (פכ"ד מהל' סנהדרין ה"ט) שכח המלך להרוג הוא "ולתקן העולם כפי שהשעה צריכה וכו'", ועד"ז יש לבאר כח המלך להרוג במרידה שנשנו ביחד.

ולכן ס"ל להרמב"ם דאף שהורג ברשות, אבל מ"מ אי"ז דומה להרוגי ב"ד, שהרוגי בי"ד הוי דין תורה, משא"כ כשהמלך הורג הוא רק כעין מיגדר מילתא ולא נקרא דין תורה.

אבל רש"י יש לומר דחולק ע"ז וס"ל דכח המלך הוא דין תורה, שהתורה הלא ציותה שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, ומה שיש לו הכח להרוג הוא תוצאה מחיוב אימת המלך.

א"כ אי אפשר לחלק בין זה להרוגי ב"ד, דבשניהם זה דין תורה.

אבל הרמב"ם חילק בין דיני יראת המלך לכח המלך להרוג, שדיני יראת המלך כתב בפ"ב מהל' מלכים, ואילו מה שהמלך יכול להרוג כתב בסוף פ"ג, הרי שלדעת הרמב"ם תרי גדרים שונים הם. וראה מה שיתבאר בסימן הבא.

ד

כפילת הרמב"ם ההלכה שאין קוברין הרוגי ב"ד בקבר אבותיהם

ובעיקר דברי הרמב"ם יש לעיין מה שכפל ההלכה של אין קוברין בקבר אבותיו בהל' סנהדרין ובהל' אבל.

עוד יש לדייק שבהל' סנהדרין כתב "כל הרוגי ב"ד אין קוברין אותן בקברות אבותיהם בכלל ישראל" שההלכה הוא על הב"ד, שאין קוברין, וגם הוסיף "בכלל ישראל", ואילו בהל' אבל כתב "ואין נקברין עם אבותיהם" שהכונה על ההרוג.

ונראה דס"ל להרמב"ם שיש ב' דינים בהא שאין קוברין הרוגי בי"ד אצל אבותיהם, דין א' בהל' **סנהדרין** הוא החיוב המוטל על הבי"ד [עיין שאג"א ח"ב סי' ו') שהנהרגין ע"י ב"ד מוטלת קבורתם על הב"ד ולא על המשפחה כשאר מתים], שמחוייבין להראות שאין הוא בכלל ישראל עדיין, וזה גופא הוא בכלל העונש, שגם במיתתם הם מובדלין מכלל ישראל עד שיתאכל הבשר, דחיוב קבורה של הרוגי ב"ד הוא חלק בעונשו, והחיוב לענוש הוא על הב"ד.

אבל יש דין שני, והוא מה שמבואר בהלכות אבל, ששם ההדגשה הוא על דיני אבילות, וקמ"ל שאף שיש לכל אדם זכות להיקבר בקברי אבותיהם, וטעם קבורה הוא או משום כפרה או משום בזיוני כמבואר לעיל (מו, ב), ואף שבפועל קוברין אותו, אבל לא במקום אבותיו שגם בזה יש קצת בזיון, מ"מ זכות זה נמנע ממת זה, עד שיתאכל הבשר, נמצא שזה דין בהל' אבלות, ומה שכתב בהל' סנהדרין הוא דין מצד חיוב הסנהדרין.

ובזה יש ליישב עוד שינוי שהרמב"ם בהל' אבל הביא הדין של הרוגי מלכות, אבל בהל' סנהדרין לא הזכירו, ולכאורה הרי בגמ' סנהדרין נשנו ב' הדינים ביחד, ואילו הרמב"ם השמיטו בהל' סנהדרין.

ונראה שבזה רצה להשמיענו שמה שמלכי ישראל קוברין אותן בקברי אבותיהם אי"ז נוגע כלל להבי"ד, דזה שאין קוברין הרוגי ב"ד זה דין המוטל על הב"ד לענוש אותן בזה, אבל הרוגי מלכות אין מוטל על הב"ד לקוברם, כי זה חיוב של משפחתם, והמקור לדינים אלו הוא בהל' אבל דוקא ואין מקומו בהל' סנהדרין.

ה

ישוב להשמטת הרמב"ם

וביסוד דברינו יש ליישב מה שעמדו המפרשים מה שהשמיט הרמב"ם הדין דאין קוברין רשע אצל צדיק, הלא בסוגיין איתא שזהו הטעם שלא היו קוברין אותן בקבר אבותיו, א"כ למה השמיט הלכה זו.

אולם לפי המבואר יש לומר שהבין הרמב"ם שזה דין על הסנהדרין ושזה חלק בעונש הרשע, שאין קוברין אותו אצל צדיק, או אצל רשע קל, אבל מצד גדרי מצות קבורה של כל העולם אין לאסור, כי זה דין מסויים בקבורת מי שנהרגו בב"ד..

ואולי י"ל ברווחא יותר, שבתחילת הסוגיא הי' קס"ד שזהו טעם ההלכה, אבל בסיום הסוגיא דמבואר שיש הלכה למשה מסיני, אז יוצא שאין זה הלכה כללית שאין קוברין כ"א כאן, דזה גופא הוא חלק בעונשו.

ובאמת כבר כתב כן החת"ס (יו"ד סי' שמ"א סק"ג) דלמסקנא הבין הרמב"ם דגזיה"כ הוא מכיון דקוברין נסקלין ונשרפין ביחד ואי"ז משום שיש איסור לקבור רשע אצל צדיק.

אמנם לפי דברינו יש לומר שבתחילה חשבו שאי"ז חלק מחיוב הב"ד, לקוברו, שהחיוב הוא על המשפחה, אלא שאינם רשאים לקוברו בקבר אבותיו מפני ענין צדדי שאין קוברין רשע אצל צדיק, אבל למסקנא, נתחדש שחיוב הקבורה הוא מוטל על הב"ד, וחיובם לא נגמר בהריגתו כ"א גם בקבורתו במקום מיוחד.

סימן מ"ח

(מח, ב)

ממון הרוגי המלך למלך

א

הכפלת הדין ברמב"ם

בגמ' (מח, ב): "ת"ר הרוגי מלכות נכסיהן למלך, הרוגי ב"ד נכסיהון ליורשין, ר' יהודה אומר אף הרוגי מלכות נכסיהן ליורשין וכו'"

והנה הרמב"ם פסק כת"ק בב' מקומות, בהל' אבל (פ"א ה"ט): "כל הרוגי מלכות אע"פ שבדין המלך נהרגו והתורה נתנה לו רשות להרגן, הרי אלו מתאבלין עליהן ואין מונעין מהן כל דבר וממונם למלך ונקברין בקברי אבותיהן, אבל כל הרוגי ב"ד כו' וממונם ליורשין".

ושוב פסק כן בהל' מלכים (פ"ד ה"ט): "כל הרוגי המלך ממונן למלך וכל הממלכות שכובש הרי אוצרות המלכים למלך וכו'"

וצריך להבין מה שהרמב"ם כפל את דבריו, דלכאורה מקום הלכה זו הוא רק בהל' מלכים, שזהו דין שהמלך שולט על ממון הרוגי המלך, אבל בהל' אבל לכאורה אין נוגע אלא ההלכה אודות אבילות, שמתאבלין עליהן דלא כהרוגי ב"ד.

וצריך לומר שהרמב"ם משמיענו שיש כאן ב' דינים, כבכל מקום שכופל את ההלכה:

די"ל שיש דין בהל' אבלות שחיוב אבלות חל על היורשין מצד הקשר שלהם להמת, ובהרוגי ב"ד נפקע הקשר ואין מתאבלין עליהן ואין קוברין אותם בקברי אבותיהם.

ובסי' הקודם ביארנו שיש בזה ב' דינים, שיש הדין בהל' סנהדרין שאין קוברין אותו בקבר אבותיהם, שזה

המשך של עונש הב"ד, ויש עוד דין בהל' אבל שאין בהם דיני אבילות.

ונראה שהביאור בזה הוא, שחיוב אבילות הוא מחמת הקשר שיש להקרובים אל המת, וכאן הפקיע תורה הקשר לאבותיהן, שעד שנתאכל הבשר ונתכפר להם אין להם הקשר של קרובים.

וקמ"ל הרמב"ם דאעפ"כ ממונן ליורשין, דהקשר הממוני לא נפקע.

אבל בהרוגי מלך הוא להיפך, שלא נפקע הקשר לגבי דיני אבילות.

והביאור בזה יש לומר, כמו שכתבנו בסי' הקודם, שבהרוגי המלך אין חטאם פוגם בנפשם, וחיוב מיתתם לא בא מחטאם, כ"א מצד שפורקם עול המלך וההיזק שיכול להביא לחסרון ביציבות המלכות, אבל אי"ז פוגם בנפשו של המורד, ולכן לא נפקע הקשר לקרוביו כמו שנפקע בהרוגי ב"ד, אבל הקשר הממוני שפיר נפסק כי המלך הוא בעה"ב על המדינה א"כ המלך הוא היורש, שזה דין בהל' אבלות, המבאר קשר הקרוב להמת.

ומפורש הוא בגמ' כאן בסוגיין שהביא הגמ' הפסוק דאחאב "הנה בכרם נבות אשר ירד שם לרשתו" וכתב רש"י: "משמע ירושה גמורה ומן הדין" הרי שלת"ק המלך נעשה היורש לגבי דיני ממונות.

אבל בהל' מלכים כוונת הרמב"ם להשמיענו דין נוסף, שבנוסף לזה שהמלך נעשה היורש שלו, יש עוד דין בכח המלך, שלא רק שיכול להרוג, אלא גם יש לו הכח ליקח ממונם כמו בהלכה של כיבוש שאוצרות המלך למלך, שאי"ז מפני שהוא היורש, כ"א שזהו א' מהכוחות שהעניקה התורה למלך ונובע מדין כיבוש.

ב

נפקא מינא להלכה מב' הדינים

והנה יש לומר שיש בזה גם נפק"מ להלכה, דהנה בגליון רעק"א (הלכות מלכים שם) הביא מה שנתספק המהרי"ט אם המלך צריך שיחזיק בנכסיהון כדי לזכות בהן.

ונראה דשאלה זו הוא רק לפי ההלכה בהל' מלכים שאולי כח המלך לשלוט בנכסיו מעניק לו היתר ליקח ממונם אבל לא נעשה שלו עד שיעשה קנין לזכות בו, אבל אם נימא שבהל' אבל יש כאן דין של ירושה וכמובן

מפירש"י, הרי אין צורך לזכות בממונם כי ירושה בא ממילא.

אמנם אדה"ז (הל' הפקר והשגת גבול סעיף ג') כתב שכיבוש אי"צ קנין, וכל משפטי המלכות הא דין גמור כדין של תורה, והאריך בזה בשו"ת דבר אברהם (ח"א סי' י').

אף שלכאורה יש מקום לחלק בין כיבוש להרוגי המלך, מ"מ ממה שהרמב"ם כללם ביחד משמע דאין לחלק ביניהם, וכן מוכח מדברי אדה"ז דכל משמפטי המלכות הוא דין גמור, משמע דאין לחלק בין כיבוש להרוגי המלך.

ג

עוד נפק"מ וישוב קושיית המפרשים

עוד נפקא מינא לדינא יש להביא, וגם ליישב בזה קושיית המפרשים, לפי דברינו שיש ב' דינים – הלא באחאב בכרם נבות העידו עליו שעבר גם בברכת ה', א"כ הרוגי ב"ד ממונם ליורשיהם.

אבל אם נימא שע"י שמרד במלך נעשה המלך יורשו, אין נפק"מ אם חטא גם בשאר עבירות.

וגם אין נפק"מ על איזה חטא דנו אותו קודם, דגם אם עבר איסור סקילה ואח"כ מרד במלך, וכמו שהי' בפועל אצל נבות שהעידו ש"ברך נבות אלקים ומלך", דכמו"כ ממונו למלך, כי המלך הוא גם יורש, ואדרבה הוא היורש היחידי.

ד

נפק"מ לגבי איסור דלא ירבה

עוד יש לומר נפק"מ, דהנה המנחת חינוך (מצוה תק"ב) כתב דהא דבכיבוש אוצרות המלכים למלך היינו רק מה שהוא לצורך המדינה דלצורך עצמו אסור כדלעיל (פ"ג ה"ד), ובקומץ המנחה הביא שהר"ן (ר"ה כא, ב ד"ה לו) כתב שאם הקנו לן מן השמים אין כאן האיסור דלא ירבה לו.

אכן לפי דברינו שיש ב' דינים יש לומר ולחלק, דאיה"נ מצד דין וכח המלך אסור לו להשתמש בממון זה לצורכו ועבר על לא ירבה, ולכן בכיבוש שעושה מעשה להעשיר את עצמו [וגם אם ננקוט שצריך לזכות קודם שנעשה שלו, הלא הוא עושה פעולה להרבות כסף וזהב].

אבל אם הוא מדין ירושה שפיר יש לומר שאין איסור למלך לירש ממון קרוביו, או אם המלך הי' לו נכסים קודם שנעשה מלך ואח"כ נתייקרו הנכסים ונתעשר המלך עי"ז, שלכאורה אין כאן איסור.

נמצא שיש נפק"מ בין ממון שבא לידיו ע"י כיבוש, לממון שבא לידו מדין הרוגי המלך, דשם הרי זה ענין של ירושה, ואין כאן איסור.

אמנם עי' בחינוך (שם) שכתב: "שלא ירבה המלך ממון רב, כלומר שלא יהי' תחת ידו אלא כשיעור מה שהוא צריך למרכבתו וכו'", משמע מזה שכתב "שלא יהיו לו" שגם שיהי' לו אסור, אבל לבסוף כתב: "ומלך העובר ע"ז ושם מגמתו למלא אוצרות ממון להשלים חפצו לבד לא שתהא כוונתו לתועלת העם ושמירתם עובר על לאו זה".

ה

נפק"מ להוצאות הקבורה

עוד נפק"מ יש לומר דהנה נפסק בשו"ע (יו"ד סי' שמ"ח ס"ב) שהוצאת הקבורה מוטלת על היורשין (רק אם לא קברו החיוב מוטל על כולם כמבואר בש"ך שם), ויש להסתפק במי שנהרג ע"י מלך וממונם למלך, אי החיוב עדיין מוטל על היורשים או שחל על המלך.

דאם נימא שהוא מצד כח המלך לשלוט על ממונם, א"כ אי"ז חיובו לשלם בעד הקבורה, אבל אם נימא שיש דין של ירושה גם כן, אז מאחר שנעשה היורש של ממונו במקום הקרובים, אפשר שיש לו גם החיוב לשלם ממונו בעד הקבורה.

ו

מחלוקת הראשונים בהחילוק בין מורד במלכות למה שהורג לתיקון העולם

ובעיקר דין זה דממונם למלך, נחלקו הראשונים אם זה דוקא במורד במלך או גם שהמלך הורג לתיקון העולם כגון מי שהרג בלי התראה, ומזה שהרמב"ם לא חילק משמע דדעתו דאין נפק"מ.

ונראה לפי מה שביארנו בסימן הקודם שהרמב"ם ס"ל דכח המלך אי"ז מדין יראת המלך, אלא הוא דין מיוחד למיגדר מילתא, ולכן אין לחלק בין מורד במלכות שהורג להורג לצורך תיקון בעולם, דבתרוייהו

אי"ז נקרא דין תורה אף שיש להם היתר התורה להרוג.

אמנם המאירי כתב מפורש שדין זה הוא רק במורד במלכות, וכן משמע מלשון היד רמ"ה, ובהערות המו"ל שם הביא שהס' החמרא וחיי דייק כן גם מרש"י.

והנה בסימן הקודם ביארנו שלרש"י מה שהמלך הורג הוא דין תורה ולכן אין מתאבלין עליהם, ורק במלכי עכו"ם מתאבלין וכו', ודלא כשיטת הרמב"ם.

וביארנו בסי' הקודם שהרמב"ם סבר דאין חילוק מפני שהכח של מלך להרוג הוא לא דין תורה כ"א למיגדר מילתא וכנ"ל.

אבל רש"י ס"ל דאכן יש בזה גדר של דין תורה, א"כ יש להקשות מהי הנפק"מ בין מורד במלכות או כשהורג לתיקון העולם, בשניהם הרי זה דין תורה, ואם רש"י מחלק ביניהם, למה לדחוקי נפשי' למעלה שהדין דמתאבלין הוא במלכי עכו"ם הלא גם במורד במלך ישראל צריכים להתאבל.

אמנם לאחרי העיון נראה דלק"מ, דלענין אבילות וקבורה תלוי בחטאו, שמחמת חטאו אין מתאבלין, וכשנהרג במלכי עכו"ם לא הי' שם חטא, ולמה לא יתאבלו עליו ויקברו בקבר אבותיו, אבל לגבי ממון ששייך למלך שפיר יש לומר דזה רק כשהחטא הי' נגד המלך עצמו, אבל לא כאשר רק המלך יש לו רשות להרגו, אבל אי"ז נוגע למלך עצמו.

אבל הרמב"ם ס"ל דכל מה שהוא לתיקון המדינה זה נוגע למלך כי זה כל ענינו ותפקידו להעמיד דת האמת וכמבואר בהל' מלכים.

סימן מ''ט

(מט, א)

תלמוד תורה דוחה קיום ציווי המלך

א

דיוק ברש''י שרק בת''ת

איתא בגמ' (מט, א) "אמר לי' עמשא אכין ורקין דרש, אשכחינהו דפתיח להו במסכת, אמר כתיב כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו ימות, יכול אפי' לדברי תורה, ת''ל רק חזק ואמץ".

ופירש''י: "אשכחן שמצאן שהיו עסוקין במסכת ולא רצה לבטלן כדמפרש ואזיל, דאינו מורד במלכות דכתיב רק חזק ואמץ רקין מיעוטין שאם בא המלך לבטל דברי תורה אין שומעין לו".

מדברי רש''י עולה שרק בדברי תורה נאמר דין זה, אבל אין מפורש אם הי' עוסק במצוה אחרת אם שומעין להמלך לבטל אותם כבת''ת, דאפשר דלימוד התורה שאני, דת''ת כנגד כולם.

אכן נראה שהסברא היא להיפך, דמכש''כ שאין שומעין לו לבטל קיום המצוה, שהרי תורה מבטלין בשביל מצוה שא''א לעשותה ע''י אחרים, וכשהמלך מצוה גם זה נקרא מצוה שא''א לעשות ע''י אחרים, ואעפ''כ נאמר שאין לו להפסיק, כש''כ קיום מצוה שדוחה ת''ת, שאם הי' עסוק במצוה שא''א לעשות ע''י אחרים דאי''צ להפסיק לקיום ציווי המלך.

אכן יש להסתפק אם עסוק במצוה כזו שאפשר לעשות ע''י אחרים, אם זה מבטל ציווי המלך, דמצד אחד יש לומר דיכול להיעשות ע''י אחרים, ואילו לשמוע לציווי המלך זה החיוב שלו, אבל מאידך ישנו כלל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכאורה גם

במצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים אומרים כלל זה.

ב

שיטת הרמב"ם דגם מצוה דוחה גזירת המלך

והנה הרמב"ם (פ"ג מהל' מלכים ה"ט) כתב: "המבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצות, אפילו במצוה קלה ה"ז פטור דדברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין".

וראיתי מקשים מדוע הביא הרמב"ם טעם אחר מהגמ', ומהו דיוק לשונו בכתבו "מצוה קלה".

ויש לומר שבגמ' מבואר רק לדברי תורה, ואילו לקיום מצוה לא קתני, ואולי הי' אפשר מקום לחלק ולומר דת"ת עדיפי ממצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, דאין מבטלין ת"ת אם אפשר לעשות המצוה ע"י אחרים, ואולי כשהמלך ציוה והוא עסוק במצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים, דציווי המלך דוחה קיום המצוה, לזה כתב הרמב"ם דגם במצוה יש דין זה, והוא מפני הסברא דדברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין.

ג

קושיא מעוסק במצוה פטור מן המצוה

והא דלא כתב הרמב"ם שהוא מפני עוסק במצוה פטור מן המצוה, כי י"ל דס"ל להרמב"ם שכלל זה לא נאמר במצוה שאפשר לעשותו ע"י אחרים, דאז שפיר צריך לבטל מה שעושה לקיים מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, ואי לאו הסברא דדברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין, הי' מוכרח להפסיק קיום המצוה לקיים ציווי המלך.

דהנה בברכי יוסף (או"ח סי' ל"ח אות ז') כתב שהריטב"א והר"ן בקידושין (לב, א) סוברים דגם במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אומרים העוסק במצוה פטור מן המצוה.

ויש להוכיח שדעת הרמב"ם היא שאין אומרים עוסק במצוה פטור מן המצות כשעוסק במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, ושפיר מבטלין, מהא דקידושין (שם) דנחלקו חכמים ואיסי בן יהודה אם עסוק במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים ואביו אומר לו השקני דמקים המצוה כיון "שאני ואבא חייבים במצוה", ואיסי בן יהודה חולק, ונפסק כאיסי בן

יהודה (יו"ד סי' ר"מ סי"ב) אבל הרמ"א הוסיף שאם התחיל צריך לגמור, ובפשטות משום הכלל דעוסק במצוה, והמקור הוא דברי הריטב"א כנ"ל.

אבל הרמב"ם (הל' ממרים פ"ו הי"ג) לא חילק בהכי, משמע דס"ל דאין כאן פטור של עוסק במצוה, דאי לאו הכלל "שאני ואבא חייבים במצוה", לא הי' מיפטר מקיום מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים כשעוסק במצוה שאפשר לעשותה.[21]

ובזה מדוייק לשון "מצוה קלה", ברמב"ם, שכוונתו גם מצוה כזו שאינו מחוייב לעשות בעצמו, דגם מצוה זו דוחה את ציווי המלך.

ולכן הוצרך הרמב"ם לומר שאעפ"כ אין שומעין לציווי המלך, מצד הסברא "דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין"

[ויש לדייק מה שנקט "דברי העבד" ולא כלשון הש"ס "דברי התלמיד" – כי זה שהוא תלמיד לא יספיק כי הרב נתן לו כח הרב, ואפשר שידחה את המצוה, אבל המלך הוא באמת עבד, ולכן כשכורע שוב אינו זוקף, שהמלך, למרות רוממותו ויראתו, הוא בעצם עבד ה', וגם הוא חייב להבטיח קיום מצות של העם].

אבל עכשיו שנתבאר הטעם שהביא הרמב"ם הסברא של דברי הרב וכו' ולא הסתפק בדרשת הגמ' בסוגיין – צ"ע לאידך גיסא, למה הוצרך הש"ס להביא פסוק זה דרק חזק ואמץ, הלא יש סברא דברי הרב ודברי התלמיד.

ויש לומר שאי משום הסברא הוי אמינא דת"ת שאני, דשפיר מבטלין ת"ת למצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, וכשצוה המלך לעשות איזה

---

[21] והנה נחלקו האחרונים במצוה קיומית אי אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, דהנתיבות (סי' ע"ב ס"ק י"ט), ס"ל דאינו נוהג. ולכאורה אותה הסברא שייך בכל מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים.

וראיתי מביאין ראי' שהרמב"ם חולק על זה וס"ל דעוסק במצוה נאמר גם במצוה קיומית ממה דפסק (הל' קריאת שמע פ"ב ה"ה) דהעוסק בצרכי רבים לא יפסיק לק"ש, והלא אין חיוב לעסוק בצרכי רבים, כי אפשר לאחרים לעשותו.

ולענ"ד אין זה ראי' כי הרבה פעמים יתכן שרק איש זה יכול לעסוק בצרכי הרבים, וגם אם ישנם אחרים, אבל צרכי רבים אין להם שיעור שנגיד שמספיק עוסקים.

דבר, הלא זה מצוה שעליו מוטל, לכן צריך קרא שאין מבטלין.

ג

צ"ע ממצות כיבוד או"א

אכן יש לעיין מדין כיבוד אב ואם, שבמגילה (טז, ב) מבואר דכיבוד או"א אינו דוחה ת"ת וכן פסק הרמב"ם (הל' ממרים שם), ולמה הוצרכו ללימוד מיוחד בסוגיין מ"רק" דת"ת דוחה ציווי המלך, הלא גם בכיבוד או"א אמרינן כן.

[מיהו עיין ברמב"ן קידושין (לב, א ד"ה הא) שחולק על הרמב"ם, וכן במאירי במגילה הביא דעת הראב"ד החולק, וצ"ע שלא השיג את הרמב"ם כאן, ואכ"מ].

עוד יש להעיר ששם נאמר הטעם "שאני ואבי חייבין במצוה", ואילו במלך כתב "דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין" למה לא כתב הלשון שבגמ' לגבי כיבוד או"א.

ד

חילוק בין כיבוד ויראת או"א וכבוד ויראת המלך

ונראה שיש חילוק יסודי בין מצות כיבוד או"א לציווי המלך, דבמלך שפיר מצינו שיכול לצוות לעשות דברים שבלי ציוויו הי' אסור, כמו ללחום שהוא סכנה ויש בזה גזילה וכו', אבל בציווי המלך מותרין ומחוייבין בזה, וגם בפרשת המלך נאמר שהוא יכול לשעבד את העם לשרתו וכו', שאי"ז שייך בכיבוד או"א, וגם יש לו הכח להרוג מי שהמרה את פיו שזהו הדין של מורד במלכות שאין שייך באב ואם, ובכיבוד או"א אינו מחוייב לשמוע לכל מה שיצוה אם צריך להוציא ממון בשביל זה דקיי"ל כמ"ד שזה רק ממון האב ואם ולא מממונו, וכן אינו מחוייב בכיבוד או"א בדברים שאין להם תועלת מזה כגון עניני נישואין כמבואר בסוף הל' כיבוד או"א.

עוד מצינו חילוק גדול בין כיבוד ויראת או"א לקיום ציווי המלך, כי במלך נאמר הדין דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ואילו אב ואם יכולין למחול על כבודם.

ולכן במצות כיבוד או"א נאמר הסברא דאין יכולין לצוות לבטל מצוה כי גם הם מחוייבין במצוה, דהיינו שלמרות כבודם יכולין למחול דזה תלוי בהם, ואם הם מחוייבין

במצוה פשוט, שאין המצוה נדחית מפני כבודם.

אבל מלך הוי אמינא שיש לו הכח לצוות גם דברים שהתורה לא הרשה לאיש אחר לעשות, וגם אינו יכול לוותר על כבודו, וכמו שביאר המקנה שבכל רגע מתעורר חיוב חדש של שום תשים עליך מלך, לכן יש הוי אמינא שציוויו דוחה ת"ת וקיום מצוה.

לכן הוצרך הרמב"ם להביא סברא אחרת, דדברי הרב ודברי העבד דברי מי שומעין, דהיינו דלמרות מה שאינו יכול למחול על כבודו, אבל לגבי הקב"ה הרי הוא כעבד.

ועוד יש לומר, דמה שאמרו ת"ת גדולה מכיבוד או"א, זה רק כשאפשר לכבד אביו ע"י אחרים, שהאב יכול לבקש ממישהו אחר לעשות בשבילו, אבל אם האב מבקש דבר מבנו הלומד תורה, יש מקום לומר שצריך לבטל תלמודו לסייע את אביו, כי אי אפשר לעשות ע"י אחרים,

ועי' פתחי תשובה (יו"ד סי' ר"מ סק"ח), וראה בהערות על שו"ע אדה"ז הל' ת"ת להגרמ"ש אשכנזי ז"ל (פ"ג הערה 23\ב), שכן משמע מהשאלתות, וכן נראה שהיא דעת אדה"ז, דאם מבקש אביו השקיני מים דפשוט שצריך לבטל מת"ת [אך הביא מהדרישה (שם ס"ק כ"א) שמשמע שאין לו להפסיק אפי' לשעה].

דמזה רואין דעיקר מטרת המצוה של כיבוד או"א להבטיח שיהא להם צרכיהם, ולכן מובן מה שת"ת דוחה כיבוד או"א מכיון שיכולים לקבל מה שרוצים באופן אחר.

אבל ציווי מלך שאני, דמלך הכל מה שמבקש הוא מצוה שאי אפשר לעשות ע"י אחרים, דיש מצוה בעצם לשמוע לדברי המלך ולקיים ציוויו, ומסברא החיצונה זה ידחה גם את תלמוד תורה או קיום מצוה אחרת, לכן הוצרך הרמב"ם להביא הסברא דדברי הרב ודברי העבד וכו'.

סימן נ'

(נ, א)

מדיחי עיר הנדחת

א

חקירה בגדר מדיחי עיר הנדחת

איתא בגמ' (נ, א): "וכי איזה כח מרובה כח המדיחו או כח הנידח, הוי אומר כח המדיח".

מפורש כאן דמדיחים הם גרועים מהנידחים.

ויש להסתפק אם זהו מפני שהוא כמו מסית, ומסית חמורה גם מע"ז שאין טוענין למסית, ועוד יותר שהמדיחים הודיחו את הרבים (מיהו נחלקו הראשונים מה נקרא רבים בזה), ואף שמסית חייב גם אם לא עבדו המוסתים ע"ז כמובן מהמשנה להלן (סז, א), אבל המדיחים אינם חייבין עד שיעבדו ע"ז, ובמסית מכמנין להן ואין להן התראה וכו', אשר כל זה לא שייך במדיחים – יש לומר שהוא גזיה"כ, אבל בעצם המדיחים הם כמו מסיתים, אלא שיש ב' אופנים בהסתה.

ועיין כס"מ (פ"ד מהל' ע"ז סוף ה"ו) שהקשה הלא בכל מדיח יש מסית ולמה לא חייב סקילה עד שידיחו רובם, וכתב דכשאינו מתכוין אלא להסית אז מתחייב באותה שעה שהסית, אבל המתכוין להדיח אינו חייב עד שתעשה כוונתו והיינו שתודח רוב העיר.

אכן בס' עבודת המלך ביאר החילוק שתלוי אם עושה בסתר, ומדיח שמדבר לכללות העיר, ובס' תועפות ראם על היראים (השלם סי' רל"ז אות ו') הביא מירושלמי (לגירסת הערוך) שמסית מדבר בלשון נמוך ומדיח בלשון גבוה.

או יש לומר שהוא גדר אחר לגמרי מן המסית, שבמסית האיסור הוא על

הפועל על האדם המסית, שעשייתו הוא מעשה רשע המורה על ריחוקו מה' ולכן חייב מיתה ואין צריך התראה וכו', ואילו המדיחים האיסור הוא על הנפעל, שלא יביאו להדחת העיר ולחורבנה.

נמצא שחומר האיסור דמדיח מותנה בהתוצאה מהדחתו, שמביא כל העיר להעשות עיר הנדחת.

ולכן מובן מה שהמדיח חמור מהנדחים, מכיון שהם פעלו שיעבדו ע"ז, זה נחשב כמו שהוא עבד, ומאחר שעבדו רוב העיר, נחשב כמו שהוא עבד ע"ז ריבוי פעמים.

ב

בחקירה זו פליגי ר"ש ורבנן

ואפשר לומר שזה תלוי במחלוקת ר"ש ורבנן להלן (פט, ב), דרבנן ס"ל דחייב סקילה ואמרו "מ"ט דרבנן, גמרי הדחה הדחה או ממסית או מנביא שהדיח, ור"ש גמר הדחה הדחה מנביא", ופריך: "וליגמר ממסית", ומשני: "דנין מסית דרבים ממסית רבים, ואין דנין מסית דרבים ממסית יחיד".

ויש לומר דבזה פליגי, דלרבנן דילפי ממסית אף שזה יחיד וזה רבים, ס"ל דבעצם יש כאן דין מסית, אלא שיש חילוקי דינים ביניהם, אבל ביסוד חיובם הם שוים דרוצים שיעבדו אחרים ע"ז, וכל החילוקים הם רק תנאים בחיוב אבל לא משנים עצם ההגדרה.

אבל לר"ש אין מדיחי עיר הנידחת בכלל מסית, דיש דין של מסית רבים ויש דין של מסית יחיד, וחלוקים בעיקר הגדרתם.

ויש לומר כנ"ל שסברת ר"ש היא, שמסית נגדרת מצד עצם מעשה הסתה, ואין נוגע אם עבדו ע"ז בפועל מהסתו, רק מעשה ההסתה היא האיסור שהאיסור הוא על הפועל או על הפעולה המורה על רשעת הפועל, ואילו מדיח האיסור הוא על הנפעל, שעל ידי המדיחים עבדו רוב העיר ע"ז.

ג

מדיחי עיר הנדחת אם ממונם רבד או פלט

ונראה שבחקירתינו יש לפשוט מה שנסתפקו אם מדיחי עיר הנדחת ממונם אבד או פלט.

שלדעת ר"ש לפי מה שנתבאר, יש לומר שגם ממונם אבד כמו יושבי

העיר עצמם, משום שהם נכללים בעון יושבי העיר שעבדו ע"ז, לא משום שהם מסיתים, ולכן אם ממונם של יושבי העיר אבד ה"ה ממון המדיחים.

אבל לחכמים עיקר החומרא של מדיח הוא שהם מסיתים, אלא שיש תנאי שצריכים שיגרמו שיעבדו ע"ז, וכמו שבמסית האיסור הוא על הפועל ה"נ, וי"ל שלדידהו ממונם פלט אם לא עבדו בעצמם.

והנה המנחת חינוך (מצוה תס"ד אות א' ואות ט"ז) כתב לדבר פשוט שממונם שמחוץ לעיר פלט כמו נכסי צדיקים.

אמנם הצפע"נ (הל' ע"ז פ"ד ה"א) נסתפק בזה, ובתחילה כתב ש"לכאורה נראה דהוי כנכסי הצדיקים", שמבואר להלן (הלכה ז') שממונם אבד, אבל מה שחוצה לה פלט.

ואח"כ ציין לסוגיין "איזה כח מרובה כו'", וצ"ל מה כוונתו בציון זה.

והנה בס' "העמק עיון" על הצפע"נ ביאר הוכחתו שבסוגיין אמרו "אדרבה סייף חמור שכן ניתן לאנשי עיר הנדחת, ומאי חומרא שכן ממונם פלט", וע"ז הקשו: "אמרת וכי איזה כח מרובה כח המדיח או כח הנידח הוי אומר כח המדיח".

דמתחילה רצו לומר שסייף חמור משום חומרת עיר הנדחת שממונם אבד, ואח"כ אמרו שיש יותר חומרא במדיחים (ולר"ש מדיחים בחנק וכמו שפירש"י כאן), והשתא, אם נימא דמדיחים אין ממונם אבד, הרי אין סברא שמדיחי' יהא יותר חמור, שאין ממונם אבד, ואילו המודחים ממונם אבד וגם הורגין נשיהם וטפם, הנה אין סברא שיחשב חנק לחוד חמורה יותר מסייף ואיבוד ממונם והריגת נשיהם וטפם, אלא משמע דמדיחים מלבד שממיתים במיתה חמורה כחנק לר"ש, הנה גם ממונם אבד.

ולענ"ד נראה לבאר הוכחתו בפשטות יותר, לפי מה שנתבאר שלדעת ר"ש הטעם שמדיחים חמורה הוא מפני שנחשב כאילו הם עבדו ביחד עם כל העיר שעבדו, א"כ דינם כמו כל העיר, ואם הנידחים ממונם אבד עאכו"כ המידיחים.

ואח"כ הביא מתוספתא כאן (פי"ד הלכה א'): דקתני "מדיח בסקלה וביזתן והעיר אסורה" – דמזה משמע

ששוה להנידחים שביזתן אסורה, גם בחוץ לעיר כמו הנידחין.

וכן הביא ממנחות (טו, ב): "ומה האוסר אינו כו' ע"ש", דעשו ק"ו מזה שאם הדבר האוסר (הסמדר) לא נאסר (בכרמו של חבירו), איך יאסרו הזרעים, ועד"ז כאן שאם הנידחים ממונם אבד כש"כ ממונם של המדיחים שהם פעלו הדבר.

ונראה שהביאור בזה הוא כנ"ל, שהמדיחים הם הכח לחטא של הנידחים, דמכיון שהאיסור כאן הוא הנפעל, הכל מתייחס למי שפעלו שיעבדו כולם ע"ז, ואם הנידחים ממונם אבד כש"כ המדיחים.

אבל לאחר כך הביא מירושלמי דמשמע שממונם פלט, עיי"ש בס' העמק עיון.

ואפשר שזה תלוי במחלוקת ר"ש ורבנן בגדר מדיח וחילוקו ממסית, דלר"ש שפיר נחשב כתושבי העיר שעבדו ע"ז, ולכן ממונן אבד, אבל לרבנן זה חטא אחר לגמרי ואין טעם לאבד ממונן, כי לגבי חטא זה של ע"ז הן נחשבין כצדיקים וממונן פלט.

ד

הערת כ"ק אדמו"ר

ועיין ב"חידושים וביאורים בש"ס" (ח"א סי' ל"א) שחידש כ"ק אדמו"ר שעונש של עיר הנדחת בסייף אף שבתור יחידים היו חייבים בסקלה שהא חמורה, מ"מ אין זה דין על כל אחד מיושבי העיר **בפני עצמו,** אלא על כל יושבי העיר **ביחד.** והיינו שע"י שהודחה כל העיר או רובה נעשו למציאות חדשה, אינם הרבה יחידים שיושבים בעיר אחת, אלא שנעשו למציאות (חדשה) אחת – מציאות של ציבור עובדי ע"ז "יושבי העיר", ומכיון **שנתבטלה** מציאותם בתור יחידים (בנוגע לחטא עיר הנדחת) ונעשו מציאות חדשה --- נתבטל בדרך ממילא גם הדין שהי' עליהם בתור יחידים, וחל עליהם דין חדש – מיתה בסייף.

ועיי"ש בהערה (18) שהוסיף: "אבל לא בנוגע לשאר עבירות, כמובן, ולכן "מדיחי עיר הנדחת בסקילה (ולא מצינו חילוק באם גם עבדו ע"ז נוסף על שהדיחו) (סנה' נ, א. רמב"ם. הל' ע"ז רפ"ד) – אף שהם מ"יושבי העיר [שהרי אין העיר נעשית עיר הנדחת עד שיהיו מדיחי' **מאותו העיר** (סנה' קיא, ב. רמב"ם שם ה"ב)] – כי מה שנענשים בסקילה הוא (לא מצד ע"ז, רק) מצד מדיח".

רואין מדבריו הק' שמדיח אינו נכלל בתוך יושבי העיר לגבי חיובו, ולפי מה שנתבאר בדעת ר"ש, הרי חומרת מדיח הא בגלל התוצאה של ע"ז ונחשב שהוא בעצמו עבד ע"ז ריבוי פעמים, דלפ"ז שפיר יש לומר שחיובו הוא כמו יושבי העיר, אלא שהחמירו בו שהוא גרוע יותר, ולכן חייב בחנק לדעת ר"ש,

אבל מה שכתב כ"ק אדמו"ר הוא להלכה דפסקינן דחייב סקילה והיינו כרבנן, ולדידהו אין מדיח קשור ליושבי העיר, אלא שזה תנאי בחיובו שאינו חייב עד שיודחו רוב העיר.

סימן נ"א

(נא, ב)

תחיית המתים משיח או אליהו

א

משיח יחי' מתים

ברש"י (נא, ב. ד"ה הכי קאמינא) כתב: "ומאי הלכה איכא למימר בסוגיא דשמעתא אחרי שאין אנו למידין ממנה כלום כשיבא משיח ויחי' המתים נשאל את ר"א באיזה לשון אמרה".

מזה שמעינן דשיטת רש"י הוא שמשיח יחי' המתים.

ומקורו של רש"י הוא בפרקי דר"א (סל"ב):"מלך המשיח מנין, שנאמר לפני שמש ינון שמו, ולמה נקרא שמו ינון שהוא עתיד לינון ישני עפר". וכ"כ הרשב"ץ בס' מגן אבות ח"ג ד"ה ואתחיל: "לפי שתחיית המתים תהי' ע"י מלך המשיח", וכ"כ המאירי בחיבור התשובה (מאמר ב' סוף פ"ז): בהגדות יעדו שמלך המשיח יחי' מתים".

והקשה בס' ימות המשיח בהלכה (סי' ס"ב) להגרא"י גרליצקי שיחי', דזה סותר המבואר בסוף סוטה ש"תחיית המתים בא ע"י אליהו הנביא זכור לטוב". ובגליון שם נסמן לירושלמי שקלים (פ"ג ה"ג) ובירושלמי שבת (פ"א ה"ג), וכבר קדמו בשאלה זו בס' סמיכת חכמים.

ובס' "כי בם חייתני" (חלק ב') הארכתי בכמה אופנים ליישב סתירה זו, ואעתיק כאן בקיצור:

ב

שניהם ישתתפו בתחה"מ

ראשון: דמה שאמרו בברייתא סוף סוטה ש"אליהו יבא ויגאלנו" אף שודאי שמשיח הוא הגואל, אלא בע"כ שניהם משתתפים בגאולה וכאן

מיירי רק בנוגע לאליהו, ועד"ז שניהם יחיו המתים ובברייתא בסוטה הביאו רק פעולת אליהו.

ג

רוחו של אליהו נכלל במשיח

שנית: עפ"י המבואר בספרים דרוחו של אליהו נכלל בנשמת משיח, דבזה מיושב הסתירה, דבילקוט ישעי' (נא, ד) איתא שמשיח "עומד על גג בית המקדש ואומר: 'ענוים הגיע זמן גאולתכם,", ואילו בהרבה מקומות איתא שאליהו יבא ויכריז ביאת המשיח, אלא שהכרזת אליהו עובר דרך משיח, שנשמת אליהו מתלבשת במשיח.

ועד"ז י"ל דאליהו יחי' המתים, אלא שבפועל יעבור דרך המשיח בכחו והשראתו של אליהו שנכלל בנשמת משיח.

ד

אליהו נותן הכח למשיח

שלישית: שבאמת משיח יחי' המתים, אבל הכח שיש לו למלך המשיח להחיות מתים בא מאליהו, מאחר שמפתח של תחיית המתים נמסר ביד אליהו כמבואר בתענית (ב, א).

ולהעיר מרמב"ן בס' מלחמות ה' (סי' כ"ד) שאליהו ימשח את משיח, ועי' גליוני הש"ס סוטה שם.

ה

זכו ולא זכו

רביעית: תלוי בהחילוק בין מצב של "זכו" למצב של "לא זכו", שמבואר להלן (צח, א), דב"לא זכו" לא תיקנו חטא עה"ד לכן צריך לכחו של אליהו שבו לא שלט מיתה.

אבל במצב של "זכו" העולם נזדכך ומשיח יכול להחיות מתים בלי כחו של אליהו כ"א בכחו הוא.

ו

ב' תקופות של תחה"מ

חמישית: הביאור בס' "ימות המשיח בהלכה" הנ"ל, דמבואר בכ"מ שיהיו ב' תחיות, א' לצדיקים בתחילת ימות המשיח לצדיקים ויחידי סגולה, ב' תחי' שני' לכל ישראל בתקופה שני' של ימות המשיח.

ולכן תחי' הראשונה יהי' ע"י אליהו, ואילו התחי' הב' תיעשה ע"י משיח.

ז

חיים נצחיים לעת"ל

ששית: תלוי בהשיטות אם יהיו חיים נצחיים לאחר תחיית המתים, ולהרמב"ם דגם משיח ימות וימלוך בנו תחתיו, הרי ששולט מיתה גם במשיח, ולכן יצטרך אליהו להחיות את המתים.

אבל לשיטת הרמב"ן שמשיח יחי' לעולם, ותחיית המתים יביא לחיים נצחיים לכל ישראל, אז משיח יוכל להחיות מתים.

ח

אותו הגוף או שיתחדש בתחה"מ

שביעית: דתלוי במדרשות חלוקות בנוגע לכל הענין של תחיית המתים אם יהי' אותו הגוף או שיתחדש הגוף, וראה בספר "ימות המשיח בהלכה" הנ"ל (סי' נט-סא) שהביא מלקו"ש (חי"ח פ' חוקת (ב) סעי' י') שמבאר כ"ק אדמו"ר דאופן התחי' של תחיית המתים אפשר לומר בב' אופנים: א) שישאר מהגוף ממציאותו הראשון, אלא שיהי' תוספת והתחדשות בבנין הגוף. ב) יהי' באופן של התחדשות הגוף בכל הפרטים, שלא ישאר כלום מן גוף ממציאותו הראשונה.

ולפ"ז הי' מקום לומר, דלדעות שיהי' בריאה חדשה צ"ל שיברא ע"י משיח דוקא, דדוקא בספי' המלכות (שזהו בחינתו של משיח) ישנו בריאה יש מאין, אבל אי נימא שיהי' המשך מבריאה הראשונה אז גם אליהו יכול לפעול את זאת, ונמצא שהדעות אי משיח יחי' המתים או אליהו תלוי' בהמחלוקת אי התחי' יהי' באופן של חידוש או שיהי' המשך מבריאה ראשונה. ועיי"ש שיש גם לומר להיפך, וגם לפ"ז יש לתווך בין הדיעות מי יחי' את המתים, ואכ"מ.

ט

תלוי בהדעות אם מ"ת ביטל מיתה

שמינית: י"ל לפי מה שנחלקו במס' ע"ז (ה, א) אי מ"ת ביטל ענין המיתה רק חזרה כשעשו את העגל, דלחד מ"ד מ"ת ביטלה הענין של שליטת האומות על בנ"י ולא מיתה, ולאידך מ"ד ביטלה גם מיתה.

והנפק"מ בין ב' דיעות אלו, שלמ"ד שנתבטל ענין המיתה ע"י מ"ת, מסתבר שתחיית המתים יבוא ע"י כח התורה, וכמו שאמרו חז"ל (כתובות קיא, ב) כל העוסק בתורה טל תורה

מחייהו, וכן בתדב"א (פ"ה), ובזהר פ' וישב, וכמ"ש בתניא (ס"פ לו) דהכח לתחה"מ נמשך מתורה. אבל לאידך מ"ד שמ"ת לא שללה ענין המיתה צ"ל שתחה"מ יבוא ע"י אליהו שהמפתח של תחה"מ ניתן בידו כנ"ל.

ולכן י"ל שענינו של משיח היא ללמוד את כל העם (ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ה) את פנימיות התורה, ראה קה"ר (פי"א, ח) דתורה שלנו הוא הבל לגבי תורתו של משיח, ועי' ויק"ר (פי"ג, ג), דתורה חדשה מאתי תצא, דעתיד הקב"ה להיות יושב ודורש, תורה חדשה שעתיד ליתן ע"י משיח, ועוד הרבה מקורות בפרט בספרי חסידות, דמשיח ילמד פנימיות התורה, ומבואר בכ"מ ד"טל תורה" בא ממאור שבתורה שהיא פנימיות התורה, לכן הוא יהי' בכח להחיות את המתים, אבל למ"ד שאי"ז תלוי בתורה דוקא צריך לבוא ממי ששלט על המיתה דהיינו אליהו.

יו"ד

אליהו יחי' בכחו של משיח

תשיעית: יש לבאר להיפך ממה שנתבאר למעלה שמשיח יחי' המתים בכחו של אליהו, אלא להיפך, שבפועל אליהו יחי' המתים, אלא שמה שיעשה אליהו יהי' בשליחותו של מלך המשיח דעיקר ענין תחיית המתים מתייחס למשיח דוקא.

וביאור הדברים דהנה כל הפעולות שמייחסים למשיח בתור גואל ישראל, היינו משום שהם מתפקידו בתור משיח, שענינו הוא להביא לידי שלימות התורה כמבואר ברמב"ם (ריש פי"א מהל' מלכים), וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר ענין זה בארוכה בלקו"ש (חי"ח פ' בלק), ולכן משיח דוקא צריך לגאול היינו משום שתפקידו של משיח היא להביא לשלימות התורה והמצות, ולכן כל עניני גאולה (דהיינו שלימות התורה והמצוה) צריך לבוא ע"י מי שכל מציאותו הוא שלימות התורה והמצוה וכמו שכתב הרמב"ם (שם ה"ד שמלך המשיח "הוגה בתורה כדויד אביו וכו'"), וכל הענינים של הגאולה ילחום מלחמת ה' ויבנה מקדש וכו' הם מתפקידי המשיח.

ועד"ז י"ל בנוגע לתחה"מ, שא' מתהליכי הגאולה, שגם הנשמות שלא

זכו לגאולה יקומו לעולם של גאולה, שזה אחד מהטעמים שהאמונה בתחיית המתים הוא מעיקרי האמונה, כיון שבלי זה לא יזכו כל אלו שמתו קודם לביאת המשיח לבוא לשלימות התורה בעוה"ז וכמבואר בכ"מ, וזהו כאמור תפקידו של משיח להיות גואלן של ישראל, ולקבצן לא"י, נמצא שתחיית המתים היא שלימות הגאולה עצמה, שלימות בקיבוץ גליות, מלבד ענינים ומעלות נוספים בזמן התחי'.

ועיין בדברינו שם בס' "כי בם חייתני", שהארכנו להעיר בכל דרכים הנ"ל.

י"א

ביאור חדש

ונראה שיש להוסיף ביאור חדש ("עשירי יהי' קודש"), דידוע שתפקידו של אליהו ליישב קושיות ואבעיות, שכל השאלות שבעבר שלא נפשטו יתרץ אליהו, ולכן כל החכמים שמתו ולא הי' להם תירוץ להקושיות ואיבעיות, יחי' אותם ויתרץ קושיתם. אבל תפקיד של משיח הוא ללמד תורה חדשה בנגלה ובפנימיות התורה, אבל אי"ז תפקידו לענות על שאלות שנתעוררו בעבר, דזהו תפקידו של אליהו,

ולכן נשמות אלו שצריכים להשלים מה שחסרו אצלם בלימוד התורה, אליהו יחי' אותם, אבל אותם הנשמות שמוכנים לגילוי תורה חדשה יחי' אותם משיח.

סימן נ"ב

(נב, א)

בת כהן שחילל אבי'

א

מחלוקת התנאים וראשונים

איתא בגמ' (נב, א): "האי את אבי' היא מחללת מאי דריש בי', לכדתניא הי' רבי מאיר אומר מה ת"ל את אבי' היא מחללת שאם היו נוהגין בו קודש נוהגין בו חול, כבוד נוהגין בו בזיון, אומרין ארור שזו ילד ארור שזו גידל ארור שיצא זה מחלציו. אמר רב אשי כמאן קרינן רשיעא בר רשיעא ואפילו רשיעא בר צדיקא כמאן כהאי תנא".

והנה התוס' למעלה (נ, ב. ד"ה כשהוא) הביאו מרש"י שלאו כו"ע אית להו דרשא זו, גם מה דאומר "כי האי תנא" משמע דרבי עקיבא ורבי שמעון דפליגי עלי' דר' ישמעאל לית להו הך סברא, והקשו דאמר לעיל אליבא דר"ש מאי חומרי' שכן מחללת את אבי', והסיקו דכ"ע אית להו הך דרשה דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, והא דקאמר "כי האי תנא", לפי שהוא הזכירה.

אבל רש"י דכתב דתנא זו לית לי' האי דרשה, איך יתרץ מה דאמר ר"ש שחומרת בת כהן שאבי' היא מחללת.

ובאמת להלכה הרמב"ם וכן שאר הראשונים השמיטו דיעה זו מהלכה, ומוכרח דס"ל כרש"י ששאר התנאים חולקים ע"ז, וצ"ל במה פליגי ב' שיטות הללו.

ובפשטות אפשר לומר שהדעה החולקת ס"ל דאין כאן חיוב לקללו, וגם אסור לעשות כן, אלא שבפועל

כן נוהגים בני אדם כשרואין בת כהן שזינתה, אבל אין משמע כן מלשון הש"ס אלא שכן צריכין להתנהג, ועי' במאירי שכתב בפירוש שמותר לקרותו רשע בן רשע.

ב

הדין הובא להלכה

אמנם יש ליישב באופן אחר, ובהקדם מה שלכאורה הדברים מתמיהין איך יכולין לקלל את האב שהוא צדיק משום חטא הבת, והלא אסור לקלל אחד מישראל ונפסק ברמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ו ה"א) ובשו"ע (חו"מ סי' כ"ז ס"ב).

והנה דברי הגמ' כאן כנ"ל לא הובאו להלכה ברמב"ם וטושו"ע, רק הרמ"א בהל' נשיאת כפים (סי' קכ"ח סעיף מ"א) כתב: "ויש אומרים דמי שיש לו בת שהמירה לעבודת כוכבים או שזנתה אין מחויבין עוד לקדשו כי אבי' היא מחללת", והוא מהמרדכי פרק נגמר הדין כמצויין שם.

והה מדברי המרדכי אנו למידין דזה רק רשות ולא חובה. אמנם מלשון הגמ' משמע דהיא חובה שאמרו "אומרין ארור שזו ילד ארור שזו גידל ארור שיצא זה מחלציו".

אמנם אדה"ז (שם סעיף נ"ד בסוגריים) כתב: "ולא נהגו כדבריהם לפי שלא נאמר את אבי' היא מחללת אלא כשזינתה בעדים והתראה וכשהעידו בפני סנהדרין, אבל עכשיו נוהגין בו קדושה לכל דבר".

והנה מקור הדברים הוא בשיורי כנסת הגדולה (הגב"י כ"ג), ושבות יעקב (ח"ב סי' ב' – כמצויין במ"מ ובבאר היטב), ועיינתי שם במקור הדברים והם לא כתבו למה אין נוהגין כן, ומשמע קצת מדברי השבות יעקב דס"ל דזה רק רשות וכמ"ש המרדכי, א"כ תלוי במנהג, שעכשיו אין נוהגין כן.

ולהעיר גם ממ"ש המבי"ט (ח"ג סר"ו) שאין דברי הגמ' כפשוטו והותר רק בצדיק שאינו גמור ורק שרבו זכויותיו, וגם הוסיף עוד הרבה תנאים, ועיין בגליוני הש"ס להגרי"ע ובמה שציין שם מהחוות יאיר ועוד שהגבילו ההיתר לקרותו רשע בן רשע.

אבל אדה"ז הלא כתב טעם אחר שהוא ההגבלה הכי עיקרית, שכל דין זה נאמר רק בעדים והתראה וכשהעידו בפני סנהדרין, וזה חידוש גדול, ולכאורה נסתר מדברי רב אשי

שבזמנו קראו לרשיעא בן רשיעא גם לרשיעא בן צדיק.

גם עיקר סברת אדה"ז דורש ביאור, שהלא גם אם אינה חייבת מיתה, מ"מ למה אין אומרים "ארור שזה גידל וכו'", הרי בפועל זינתה והיא בת כהן, ומנ"ל לחלק בין זמן הסנהדרין לזה"ז.

ג

ביאור למה דוקא כשזנתה בעדים והתראה

ונראה שיש שינוי עיקרי בין בת כהן שזינתה בזה"ז לזמן שהיו סנהדרין דנין, שזה גופא שהעדים התרו אותה והתיר עצמה למיתה, הרי זה הוכחה שעושה להכעיס, שאי"ז רק לתיאבון, ומצינו בסוף מס' סוכה בבילגה שקנסו את המשפחה שבעטה במזבח ואמרו שם "שותא דינוקא או דאבוה או דאימי'".

ועוד מצינו באחר שא' מהסיבות שפקר ועשה להכעיס הי' מחמת שאמו האכילו אותה כשהי' מעוברת דברים האסורים וזה גרם שהי' לו לאחר תכונה רעה, ולא מצינו בשאר רשעים שיחפשו מה עשתה אם החוטא כשהיתה מעוברת או שהניקה, אף שיודעין שזה פועל, ולכן משה לא רצה לינק מאשה מצרית, אבל רק כשרואין מי שפקר ועושה להכעיס אז אומרין שזה מצד הנהגת אביו ואמו.

ולכן דוקא בזמן הסנהדרין שיש הוכחה שהי' להכעיס אמרינן את אבי' היא מחללת, שמה שחטאה היתה מצד השפעת אבי'.

ועוד שזה גופא שחייבו מיתה למרות מה שמחוייבין הסנהדרין למצוא לה זכות מצד הלימוד מ"ושפטו העדה והצילו העדה", ולא מצאו לה זכות, הרי זה מורה שעברה על האיסור בשאט נפש ובאופן הכי גרוע, וזה מורה על מצב אבי'.

ומדוייק מה שלא הסתפק אדה"ז לכתוב "בעדים והתראה" אלא גם "כשהעידו בפני סנהדרין" דזה מורה שלא מצאו לה זכות.

עוד אפשר לומר שכשהסנהדרין דנו, הרי גם אם טעו והרגו מי שלא הי' מחויב מיתה, דאמרינן שבודאי הי' חייב מיתה מטעם אחר, ולא יאונה לצדיקים שישבו בלשכת הגזית כל און,

והרי זה כמו שביאר הרמב"ן בפי' עה"ת (דברים יט, יט), מדוע אומרים

בעדים זוממין ש"הרגו אין אין נהרגין": "אבל אם נהרג ראובן נחשב שהי' אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת, ואילו הי' צדיק לא יעזבנו הקב"ה בידם כמו שאמר הכתוב 'ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו'".

ד

קושיית הלקוטי שיחות מבתו של שם

מעתה נבוא ליישב הדעות שלא העתיקו דברי ר"מ כאן:

דהנה בעיקר דברי אדה"ז שפסק רק בעדים והתראה אמרינן דאת אבי' היא מחללת, הקשה כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"ה ע' 194), איך אמר אפרים מקשאה משום ר"מ (הובא ברש"י בפי' עה"ת) שרצו לשרוף את תמר מפני שהיתה בת כהן, הלא לא הי' אצלה עדים והתראה,

ותירץ שם ששיטת אפרים מקשאה משום ר"מ שאינה צריכה להיות נשואה, עיי"ש בטעם הדבר ששיטת אפרים מקשאה משום ר"מ דגם כשיש ריחוק בין הבת כהן ואבי', כמו תמר שהיתה בתו של שם, אבל כבר מת שם לפני זה הרבה שנים, וגם כבר היתה נשואה וכו', דמ"מ עדיין את אבי' היא מחללת, עיי"ש בארוכה, ועד"ז בבלי עדים והתראה, דשיטת ר"מ דגם כשהשייכות הוא רחוק במציאות בזמן או בענין נשאר הקשר ולכן גם בלי עדים והתראה .

ובזה מיושב דיוק ס' מרגלית הים שהלשון כאן "הי' ר"מ אומר" ולא כהסגנון הרגיל ר"מ אומר כך וכך – דלפי דברינו, דברי ר"מ כאן הוא רק לשיטתו שגם אם היא נשואה וכו', ויש קשר חלש בין הבת כהן ואבי' דמ"מ היא מחללת אותו.

ואפשר שלכן לא הובאו דברי ר"מ כאן להלכה, משום שלשיטתו נאמר הלכה זו גם אם לא היו עדים והתראה.

אבל מלשון הגמ' שאמר רב אשי "כמאן קרינן רשיעא בר רישעא ופי' לרשיעא בר צדיקא כמאן כהאי תנא", דהלשון רשיעא בר צדיקא מורה גם בלי עדים והתראה בפני סנהדרין, שהרי רב אשי מיירי בזה"ז, וזה רק כהאי תנא דהיינו ר"מ דאית לי' אפי' שלא בעדים והתראה ובפני סנהדרין.

ובזה מיושב מה שהקשה (בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב או"ח סי' י')

במה שאמר רב אשי "כמאן קרינן" דמה חידש הלא הדברים מפורשים בדברי ר"מ, ותי' דלולי רב אשי הי' מקום לומר דר' מאיר קאי רק על כהן, אבל לא בשאר ישראל דלא שייך בו חילול שאין בו מצוה דוקדשתו.

אמנם אי משום הא, מנא לי' באמת שכן הוא, הלא אפשר שר' מאיר ס"ל דרק בכהן, ומש"כ דמה שאמר ר' מאיר שאם נוהגין בו כבוד קאי אישראל, אי"ז במשמעות לשון ר' מאיר.

אולם לפי מה שכתבנו אתי שפיר, דמר"מ שמעינן שגם בדליכא התראה ועדים מכיון ששיטת ר"מ היא דגם תמר שלא היתה בעדים והתראה, ומ"מ אמרו שהיא מחללת את אבי', א"כ אי"ז קשור דוקא עם חומר העון שהא להכעיס כנ"ל, ולכן יש לומר שזהו המקור לכל מקום.

אבל אנן קיי"ל כשאר התנאים דפליגי אר"מ, ורק בעדים והתראה ובפני סנהדרין כנ"ל מדברי אדה"ז, ולכן אין דין זה נוהג בזה"ז כלל.

סימן נ"ג

(נג, א)

ב"ד ממיתין בכל מיתה

א

ביאור דברי רש"י "ריבוייא הוא"

איתא בגמ' (נג, א): "מות יומתו למה לי, כדתניא 'מות יומת המכה רוצח הוא', אין לי אלא במיתה הכתובה בו, מניין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, ת"ל מות ימות המכה, מכל מקום".

והנה ברייתא זו הובא גם לעיל (מה, ב) ושם פירש"י "ריבוייא הוא", וצ"ל מאי קמ"ל, הלא פשוט שיש כאן כפל לשון "מות יומת" לדרשא לרבות כל מיתה.

בפשטות יש לומר שפירכת הגמ' שם הי' "ומי בעינן קרא כדכתיב", וקס"ד דאי"ז במשמעות הכתוב, ולכן מוכח דלא בעינן קרא כדכתיב, וזה שדייק רש"י ריבוייא הוא, ומשני דזה לא ריבוי מצד יתור, אלא גם הוא משמעות הפסוק.

ב

ספק אם מקיימים מצות מיתת ב"ד בשאר מיתות

ויש להסתפק, אם זה דילפינן דיכול להמיתה בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, אם זה מקיים מצות מיתת ב"ד, או שהוא קיום של מצות אחרת כמו ובערת הרע מקרבך.

ובפשטות זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הידוע, אי מונין כל א' מחייבי מיתות כמצוה בפ"ע,

שהרמב"ם (פי"ד מהל' סנהדרין ה"ב) וכן בספהמ"צ (שרש י"ד) כתב: "כל מיתה מהן מ"ע הא לבי"ד להרוג בה מי שנתחייב בה", אמנם הרמב"ן בהשגותיו לספהמ"צ שם השיג עליו וס"ל דכל ד' מיתות הוא מצות אחת של ובערת הרע מקרבך, ואחת מראיותיו הוא הדין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בה שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו.

א"כ פשוט שלדעת הרמב"ן יש בזה קיום אותה המצוה של כל חייבי מיתות, דכולם נכללים במצות ובערת, רק שהתורה נתנה ד' אופנים איך לבער, ובאם אינו יכול לקיים ד' אופנים אלו צריכים לבער באיזה אופן שיכול.

אבל לדעת הרמב"ם שיש ד' מצות של ד' מיתות יש להסתפק אם המיתו את המחוייב בא' מד' מיתות במיתה אחרת אם קיימו מצות התורה של ד' מיתות.

והספק הוא בשתים: דהנה שיטת הרמב"ם (פי"ד מהל' סנהדרין ה"ח) דיש חילוק בין כל החייבי מיתות לרוצח, וז"ל: "מי שעמד על נפשו ולא יכלו ב"ד לאסור אותו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה, הורגין אותו עדיו בכל מיתה שיכולין להמית אותו בה, מאחר שנגמר דינו, ואין רשות לשאר העם להמית אותו תחלה, לפיכך אם נקטעה יד העדים פטור, ואם היו העדים גדמין מתחלה יהרג ביד אחרים, בד"א בשאר מחוייבי מיתות ב"ד חוץ מן הרוצח, אבל הורג נפש שנגמר דינו רודפין אחריו בכל דבר וביד כל אדם עד שממיתין אותו".

וראוין מכאן ב' חידושים: א' שהרמב"ם סבר דמה שיכולין להמיתו בכל מיתה הוא גם בשאר מחויבי מיתה (ועי' בכס"מ ושאר נו"כ איך לתווך זה עם הגמ' (מה, ב), ב' שחלוק דין רוצח דכל אדם יכול להורגו לא רק העדים.

מעתה יש להסתפק לדעת הרמב"ם אם מקיימים בזה מצות ד' מיתות כשממיתים בכל מיתה לא בד' מיתות האמורות בתורה, והשאלה היא בשתים: א' אם מקיימים מצות ד' מיתת ב"ד ברוצח, שמן הגמ' משמע דהוא מקור הדין, ב' אם בשאר

מחוייבי מיתה כשהמיתו אותם במיתה אחרת, אם קיימו מצות הב"ד בד' מיתות.

ונראה דבזה חלוק שאר מיתות ב"ד מרוצח, דהנה מזה שכתב הרמב"ם שבשאר חייבי מיתות ב"ד חוץ מרוצח רק העדים הורגין אותו בכל מיתה, ואם חיוב מיתה לא הי' בה קיום של ד' מיתות אלא מצד ובערת הרע מקרבך, למה רק העדים יכולין להרוג בין כך אין מקיימים הפסוק כמשמעו, אלא פשוט שמיתה זו הוא בכלל מצות הב"ד וצריך דוקא שהעדים ימיתו אלא שיש ב' אופנים לקיים מצותם, א' ע"י סקילה וכיו"ב, או בכל מיתה כשא"א לקיים מצות סקילה וכיו"ב.

והביאור בזה יש לומר שהתורה גילתה שבכל עבירה שיש מיתת ב"ד, יש בזה ב' דינים: א' שהוא חייב מיתה, ב' שהוא חייב מיתה פרטית, ואם אי אפשר לקיים המיתה פרטית, לא נתבטל עי"ז המיתה הכללית.

אבל ברוצח שאי"צ שהעדים ימיתוהו אלא כל אחד הרי זה הוכחה שאין בזה קיום מצות ב"ד, מכיון שאינם יכולים לקיים המצוה, אנוסים הם, וגילתה התורה דאז יש לכל אדם להמיתו בכל מיתה.

והיסוד לזה שאין בזה קיום מצות מיתת, או שס"ל להרמב"ם דיש כאן מצות ובערת הרע מקרבך, או כמ"ש הרדב"ז שם שיש חשש שימית אחרים, נמצא שזה ענין של הצלת נפשות.

שוב ראיתי ברדב"ז (שם ה"ג) שכתב מפורש שאם עמד על נפשו ועדיו הרגוהו במיתה אחרת שקיימו מצות עשה שזו היא מצותו, ומדבריו משמע כמו שחילקנו דרק כשהמיתו אותו העדים בשאר מחוייבי מיתה חוץ מרוצח שקיימו אז מצות עשה המוטל על הב"ד.

ג

מקור לדברי הרמב"ם

והנה המפרשים חפשו מקור לדברי הרמב"ם והערוך לנר (מה, ב ד"ה משום), ועוד כתבו שהמקור היא התוספתא סנהדרין (פי"ב ה"ג שהובא בתוס' מכות (ב, א. ד"ה כל) שמבואר שבכל מיתות ב"ד שאי אתה יכול

להמיתם במיתה הכתובה בהם הורגים אותם בכל מיתה שאפשר.

אבל בתוספתא מביאים הפסוק דובערת הרע מקרבך, אבל הרמב"ם לא הזכיר פסוק זה (עי' מהר"ם), וגם אם זה המקור למה צריכים דוקא יד העדים. וצ"ע.

ד

ישוב קושיית התוס' בדף מה, ב לשיטת הרמב"ם

והנה התוס' בסנהדרין הקשו: "וא"ת בפרק אלו הנשרפין ע"ט ע"ב דתנן חייבי מיתות שנתערבו זה בזה ידונו בקלה ואמר בגמ' פ' ע"ב ש"מ מותרה דבר חמור הוי מותרה לדבר הקל, והיכי דייק מינה, שאני התם דמיתתם בכל מיתות שיכול, כיון דחייב מיתה וי"ל דדייק מדקתני כל חייבי מיתה אפי' הנך דלא דרשי הכי א"נ בורח שאני".

אבל הרמב"ם אינו יכול לתרץ כתירוץ הראשון דהוא ס"ל דכן הדין בכל חייבי מיתות ב"ד ולא רק בנסקלין.

וכן התי' הב' דבורח שאני, שהמהר"ם ביאר שמאחר שאינו רוצה לקבל עליו את הדין מותר להמיתו בכל מיתה, והלכך שפיר מוכיח שמותרה לדבר חמור מותרה לדבר קל, דאל"כ לא הי' יכול להמיתם בשריפה כיון שלא ברחו, ועיין בערוך לנר וחמרא וחיי שכתבו שהרמב"ם בע"כ יתרץ כתירוץ השני.

אבל לענ"ד אינו יכול לתרץ דבורח שאני, שהרמב"ם הלא ס"ל לפי מה שביארנו שחוץ מרוצח הוי מיתה זו קיום מצות מיתת ב"ד, וא"כ ליכא סברא לחלק בין בורח לשאר האופנים שאין יכולין לקיים מיתתם כגון בנתערבו, דאיזה סברא היא לחלק, ומה שהרמב"ם תפס מציאות של בורח אין להוכיח, כי זה מציאות הרגיל יותר מנתערבו וכיו"ב..

ואולי יש לומר דהוכחת הגמ' שמותרה לדבר חמור מותרה לדבר קל הוא רק לר' יהודה דס"ל דצריכין להתרות אותו במיתה שחייב בה, וכמובן מהך סוגיא דדחו הראי' דמותרה לחמור מותרה לקל, דלרבנן אי"צ להתרות אותם לחיוב סקילה.

ואם קיימינן עכשין דמותרה לחמור אינו מותרה לקל, א"כ איך ימיתו אותו בכל מיתה הלא הי' מותרה למיתה זו, א"כ מזה שבנתערבו ממיתין אותם במיתה הקל, הנה לאחר זה שוב י"ל דגם לר' יהודה יכולין להמית אותו בכל מיתה, לא רק בבורח, אלא בנתערבו, אלא דלכתחילה ממיתין אותם במיתה הקל.

והנה ביאור זה שייך רק אם נימא כמו שכתב הרדב"ז וכפי שביארנו, שמה שממיתין אותו בכל מיתה הוא קיום של מצות הב"ד בד' מיתות, דאילו הוא מהלכה אחרת כמו ובערת הרע מקרבך או מחשש שמא יהרוג, חזרה קושיית התוס' לדוכתא, דאיך מוכיח דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר קל, הלא יכול להיות שממיתין אותו מצד הדין דובערת הרע מקרבך דאי"צ התראה כלל, אלא מזה מוכח דמה שממיתין אותו בכל מיתה ה"ז כמו הד' מיתות, א"כ ממנ"פ אם מותרה לדבר חמור אינו מותרה לדבר קל לא יציתו אותו אפילו בבורח, ואם נחשב כמותרה להמיתו בכל מיתה, הלא אי"צ לזה כי יכולין להמיתו במיתה קל.

ה

גדר של כיפה

והנה המאירי (לעיל מה, ב ד"ה אעפ"י) כתב שאם נקטעה יד העדים דפוטרין אותו, אבל מ"מ כונסים אותו לכיפה וכו'", וגם כאן יש מקום להסתפק אם ממיתים אותו בכיפה אם יש בזה קיום מצות מיתת ב"ד, ואי"ה בסוגיא דכיפה נעיין בזה.

סימן נ"ד

(נד, א)

אם אדם חטא בהמה מה חטאה ודרשינן טעמא דקרא

א

קושיית הערוך לנר

תנן (נד, א): "הבא על הזכור ועל הבהמה והאשה המביאה את הבהה בסקילה, אם אדם חטא בהמה מה חטאה, אלא לפי שבאה לאדם תקלה על ידה לפיכך אמר הכתוב תסקל, ד"א שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה".

והקשה בערוך לנר: "לקמן בגמ' משמע דטעמים אלו עיקר הם, דפריך אי כותי הבא על הבהמה נהרגת, וכן ישראל שבא שוגג וכן בקטן בן תשע, וק"ל מנ"ל להוציא מסברא טעם למצות התורה, ולילף מזה דין, והא אנן כר' יהודה ס"ל דלית לי' טעמא דקרא לעיל (כא, א)".

ותירץ: "דלא אמרינן דלא דרשינן טעמא דקרא רק לענין שלא להוציא דין נגד משמעות הקרא כגון אלמנה לעיל, דמשמעות הקרא בין עני' ובין עשירה, דהא אלמנה סתם כתיב, ואי נדרש הטעם משום שם רע זה לא שייך רק בעני', וא"כ ע"י הטעם נוציא הכתוב ממשמעו, בזה לא דרש ר' יהדה טעמא דקרא, אבל הכא דקרא לא איירי רק במזיד וישראל וגדול דהא מיתה כתיב, א"כ מה שיהי' הטעם לא נוציא הכתוב ממשמעו, רק דאיכא נפקותא לענין דינים שאינם במשמעות הכתוב בזה כו"ע מודו דבכה"ג דרשינן טעמא דקרא".

הרי שלדעתו אם אי"ז נגד משמעות הקרא לכו"ע דרשינן טעמא דקרא גם

כשיש נפק"מ לדינא מזה, וזה חידוש גדול.

ב

ביאור התוס' רא"ש

ועיין בס' "אפריון לר"ש" (מידידי הגר"ש העבר שיחי') שהאריך בהסוגיא דדרשינן טעמא דקרא, והביא מתוס' הרא"ש (ב"מ צ, א) שכתב דהיכא שהטעם הוא פשוטו של מקרא כו"ע מודי דדרשינן טעמא דקרא.

וז"ל התוס' הרא"ש: "היתה אוכלת ומתרזת מהו, אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק המקבל (קטו, א) דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה אין ממשכנין אותה היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלו לה אי משום דלא ליצטער".

ועיי"ש בס' "אפריון לר"ש" שהביא שם מסנהדרין (כט, א) דטעם דאוהב פסול לדון מסברא וקאי אליבא דר"י, וה"ז ראי' להרא"ש דכהטעם מתאים לפשוטו של מקרא דרשינן טעמא דקרא לכו"ע.

ולכאורה חילוקו של הרא"ש הוא חילוקו של הערל"נ, אבל לאחרי העיון נראה שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, דלהרא"ש אם זה מונח בפשוטו של מקרא כו"ע מודי דדרשינן טעמא דקרא, ואילו הערוך לנר הרחיק לכת וחידש שאם זה **לא מנגד** למשמעות הקרא כו"ע מודי.

ג

השגה על הערוך לנר

אמנם בעיקר סברת הערוך לנר יש לעיין מסוטה (ח, א) דאין משקין ב' סוטות כאחת כדי שלא יהא לבה גס בחברתה, ור"י פליג, ואוקמי הת"ק כר"ש דדריש טעמא דקרא, והלא התם אי"ז עוקר משמעות הכתוב אדרבה ר' יהודה עצמו דריש אותה, לבדה, א"כ זה סתירה לדברי הערוך לנר.

וכן קשה מסנהדרין (טז, ב) דילפינן דאין עושין עיר הנדחת בספר מקרבך ולא מן הספר, שאי"ז עוקר משמעות

הכתוב שהרי כתיב מקרבך ואי"ז דומה לאלמנה דליכא רמז בתורה שדוקא עני'.

אמנם על התוס' הרא"ש אי"ז קשיא דאף שיכלין לדרוש "אותה" לבדה, וכן מ"קרבך" דלא בספר ואין זה עוקר משמעות הכתוב, אבל מ"מ גם אי"ז פשוטו של מקרא, והרי פשטני המקרא לא הביאו פירושים אלה, א"כ שפיר חולק בזה ר' יהודה.

ד

שיטת המרדכי

וראיתי מביאים מהמרדכי (ב"ק אות קל"ח) שהקשה על הא דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע: "תימה והלא רבנן דר"ש לא דרשי טעמי' דקרא, וי"ל הכא דדבר תמוה הוא אפילו רבנן דרשי כדאמרינן בריש סוטה מפני מה האמינה תורה עד אחד בעדות סוטה, וכן בריש פרק אלו הן הנשרפין, מפני מה לא נאמר יד בברזל והכא נמי ה"פ הואיל וכופר הכל פטור מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע, אמאי לא אמרינן דפטור מיגו דאי בעי כופר הכל, ומשני אי"ז מיגו כי חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח לכפור הכל".

הרי שיטת המרדכי דבדבר תמוה לכו"ע דרשינן טעמא דקרא, וכמו"כ כאן שהמשנה שואלת "אם אדם חטא בהמה מה חטאה", הרי זה דבר תמוה ולכו"ע דרשינן טעמא דקרא.

ולהעיר מהטעם שנתן הרי"ף בב"ק (ב, ב) בהא דשן ורגל פטורין ברה"ר, דאורחייהו הוא, והביא הרא"ש נפק"מ להלכה עיי"ש, וגם שם יש תימה שהיזק הכי רגיל שהבעלים יהיו פטורים, ומאי שנא מקרן ברה"ר, ובע"כ לחלק דשו"ר אורחייהו.

ויש להוסיף שהתמי' אי"ז רק על מה שממיתין הבהמה, אלא הפלא היא שממיתין הבהמה בסקילה, במיתה הכי חמורה, לכן כו"ע סברי דדרשינן טעמא דקרא שיש קשר בין הבהמה והאדם החוטא בעונש החמור של סקילה, ובע"כ שהעונש קשור עם האדם החוטא, לכן שואלת המשנה איזה חטא שיכול לקשר ביניהם.

ומדוייק מה שהמשנה הקדימה "אם אדם חטא", דלכאורה מיותר, והו"ל

להתחיל מיד בהשאלה: "בהמה מה חטאה".

ועיין בתויו"ט שהקשה על התחלת המשנה "הבא על הזכור" ולא פירש בה כלום ומה בא להשמיענו, ותירץ בתפא"י דהוא הקדמה לבא על הבהמה, שכמו שבא על הזכור שניהם נהרגים, כן בא על הבהמה שניה נהרגים, ולזה הקשה בהמה מה חטאה.

ולפי דברינו יומתק שבהקדמה של הבא על הזכור ששניהם שוים בעבירה, ואעפ"כ אם הזכור הי' קטן, אין הורגין את הקטן, א"כ בזה מתעורר השאלה בהמה מה חטאה.

וע"ז עונה שהקשר הוא בשתים: א' שהבמה הכשילה את האדם, ב' שהבהמה יביא קלון להאדם. ומה שבא על זכר קטן אין הורגין את הקטן, זה נלמד מאיש למעט את הקטן.

עוד יש לבאר טעם מה שמקדים "אם אדם חטא", דבא לחלק משור שהמית שנסקל, משום כמיתת הבעלים כך מיתת השור, ולכן שואל: בשלמא בשור שהמית יש חטא לאדם, שלא שמר את שורו וחייב מיתה בידי שמים, ויש חטא לשור שנגח, אבל כאן הרי השור לא עשה כלום, הכל נעשה ע"י האדם.

וראה בסימן הבא שיתבאר בע"ה איך שב' טעמים במשנה עונים לב' התמיהות שנתבארו כאן.

סימן נ"ה

(נה, א)

הריגת הבהמה בעובדי כוכבים

א

קשיא על ההכרח שיש ב' טעמים

איתא בגמ' (נה, א): "בעא מיני' מרב ששת, עובד כוכבים הבא על הבהמה מהו, תקלה וקלון בעינן, והכא תקלה איכא קלון ליכא, או דילמא תקלה אע"פ שאין קלון"

יש לעיין לפי מה שהבאנו למעלה מהמרדכי דאף שלדעת ר' יהודה לא דרשינן טעמא דקרא, אבל כשיש תימה בדין התורה גם ר' יהודה מודה דדרשינן טעמא דקרא, א"כ מהי האיבעיא כאן, הלא כשיש גם טעם א' מספיק להסיר התימה, ואיך ס"ד דצריך לשני הטעמים, ולעשות מזה נפקא מינא לדינא דבעובד עוכבים דליכא קלון אין הורגין את הבהמה.

וגם יש לשאול על המשנה גופא דנתנו ב' טעמים, דלר' יהודה התמי' שהורגין הבהמה מחייבת שיש טעם, ואיך ידעינן דיש ב' טעמים.

ואפשר דהפירוש במשנה דמספקא להו איזה טעם הוא העיקר, אם נימא דהעיקר הוא הטעם דתקלה, אז גם בהמת עובדי כוכבים הורגין, אבל אם עיקר הטעם הוא משום קלון אז בהמת עו"כ פטור ממיתה.

אבל א"א להעמיס זה בגמ', שהרי אמרו בפירוש ש"תקלה וקלון בעינן", דצד זה בהאיבעיא ס"ל דצריך ב' טעמים, וכמו שפירש"י כאן: "גבי

ישראל פרשינן במתני' תרי טעמי וכו'", א"כ קשה כנ"ל על איזה יסוד יכולין להכריח שיש ב' טעמים.

ולמסקנא לדעת אביי צריך לב' הטעמים דתקלה וגם קלון, א"כ קשה איזה הכרח שיש ב' טעמים.

ב

ביאור ב' הטעמים להסיר ב' התמיהות

ונראה לבאר לפי מה שכתבנו בסימן הקודם, שבאמת מה שהמשנה מתמה: "אם אדם חטא בהמה מה חטאה" יש בזה ב' תמיהות: א' עצם הענין שהורגים הבהמה שלא חטא, והרי התורה חס על הבהמות, וכמו שאמרו כאן לחלק בין בהמה לאילנות "בבעלי חיים קאמרינן דחס רחמנא עלייהו", וכתב רש"י, "שהצריך להם ב"ד של עשרים ושלש והעדאת עדים",

ועוד תמי' יש כאן שהמשנה כתבה שהבהמה בסקילה (בכמה גירסאות ל"ג לה), וע"ז מתמה שאפילו אם הורגין את הבהמה, אבל מדוע הורגין אותה במיתה חמורה כמו האדם שעבר.

וב' תמיהות אלו מכריחים שיש ב' טעמים להא דגם הבהמה הורגין:

דהנה התמי' הראשונה דהבהמה לא חטא, מתיישב בהטעם של קלון, שזה יבא לקלונו ובזיון של האדם, דזה מספיק להבין מה שהורגין הבהמה, דכמו שיש היתר לשחוט בהמה לצורך אכילה דהיינו הנאת האדם, עד"ז יש להרוג הבהמה בכדי למנוע בזיון האדם.

אבל עדיין אין מתיישב למה הורגין הבהמה בעונש הכי חמור כמו האדם, וע"ז בא הטעם של תקלה, שאמנם לא חטא אבל היא גרמה שהאדם חטא, ולכן העונש שבא להאדם מגיע גם לבהמה.

אלא שלפ"ז צ"ע, למה לא מספיק טעם של תקלה, שאם מספיק לסקילה הרי בזה נכלל מיתה.

ונראה, דאם לא הי' הטעם של קלון, נמצא שלא מגיע להבמה מיתה בכלל, כי זה חידוש גדול להרוג הבהמה

מפני שגרמה להאדם לחטוא, וכי נתכוין הבהמה.

אבל לאחר שיש לנו טעם השני של קלון, דזה מצדיק הריגת הבהמה, יכולין להביא גם טעם של תקלה לחייב מיתה בסקלה דטעם זה משוה הבהמה לאדם שעבר.

מעתה יש לעיין באיבעיא של רב ששת, בעובד כוכבים, שליכא קלון אבל יש תקלה, דאפשר שאין שייך להרוג את הבהמה מכיון דסברת תקלה עצמה אין מספיק לחייב מיתה, רק לאחר שיש לנו הטעם של קלון לחייב מיתה שוב שייך הטעם של תקלה לחייבה סקילה, אבל טעמו של תקלה לחוד לא מספיק.

והצד השני בהאיבעיא דבאמת טעם א' של תקלה מספיק לסלק ב' התמיהות, מה שהורגין אותה וגם בסקילה, דבזה מדוייק מה שהטעם של תקלה נשנית תחילה, דלצד הראשון הי' לו להתחיל בטעם של מיתה והדר הטעם של סקילה, מן הקל אל הכבד.

והביאור בזה, מבואר בהברייתא שהביא רב ששת מן אילנות, ואמרו ק"ו למתעה את חבירו מדרכי חיים לדרכי מיתה עאכו"כ שצריכין להרוג אותו, דמה שגורם להתעות את האדם מדרכ חיים לדרכי מיתה חייב מיתה ג"כ, והיינו דסברת תקלה מספיק לחייבו מיתה, והרי כשידעינן דחייב מיתה הסברא נותנת דגם חייב סקילה מכיון דהיא השתתפה בחטא האדם, וכמשנ"ת.

והשתא מובן גם מה שחידש רבא דהורגין הבהמה רק כשנהנית, וס"ל כרב ששת כמו שפירש"י דתקלה לחוד מספיק, אבל ס"ל דתקלה בלי הנאה לא מספיק לחייבה מיתה מכיון שלא חטאה בהמה והוי כמו אונס, אבל הנאה הוי כמעשה, כמבואר בתוס' ב"ק (לב, א. ד"ה איהו), נמצא שהבהמה השתתפה בחטא האדם, ולכן יש לחייבה מיתה גם בלי טעם דקלון.

ומה שבהמשך הסוגיא מפרש מה שהשמיענו הרישא, דקלון לחוד מספיק, ובשוגג שישראל בא על הבמה שהורגין הבהמה משום קלון דליכא תקלה – דלפי מה שנתבאר צריך להבין איך שייך רק קלון להסיר ב' התמיהות הנ"ל, בשלמא הא

דהורגין הבהמה הוא מפני שהוא צורך האדם למנוע בזיון, אבל עדיין אין מתיישב למה הורגין בסקילה במיתה הכי חמורה בלי טעם דתקלה– די"ל דלדברי הגמ' עכשיו עיקר התמי' היא עצם ההריגה, אבל מה שהורגין בסקילה אי"ז תמי' כ"כ.

ג

ישוב לפסק הרמב"ם דלא כרב ששת

ובזה מיושב קצת קושיית הב"ח על הרמב"ם (פ"ט מהל' מלכים ה"ו) שפסק דלא כרב ששת דעכו"ם הבא על הבהמה ש"אין הורגין את הבהמה שלא נצטוו בהריגת בהמה אלא ישראל", וכתב הכס"מ דאיבעיא דלא איפשיטא ופסק הרמב"ם לחומרא.

אבל הב"ח בתשובותיו (סי' קי"א) הוכיח דאכן נפשט האיבעיא דרבא ס"ל כוותי' דרב ששת, וטרח למצוא מקור לזה שפסק דלא כרב ששת, ובתוך הדברים כתב ד"סתם המשנה משמע לפי פשוטו דבעינן תקלה וקלון ופסק הלכה כסתם משנה", אך הב"ח לא נתקררה דעתו בכך והניח דברי הרמב"ם בצ"ע.

והנה יש לעיין במה שכתב ד"סתם המשנה משמע לפי פשוטו דבעינן תקלה וקלון", דלכאורה קשה מה כוונתו לסתם משנה דבעינן תקלה וקלון, הלא במשנה נאמר דבר אחר, משמע דיש ב' טעמים נפרדים וכל טעם לעצמו מהני, וכ"כ בס' בנין שלמה כאן, וכן בגמ' רצו לדייק מזה שבטעם השני באמת מונח ב' טעמים, והטעם של רישא שהוא מיותר משמיענו דרק טעם א' מספיק, א"כ בין פשוטו של המשנה ובין דיוקו של הגמ' מוכיחים שטעם א' מספיק.

אולם לפי מה שנתבאר יש לקיים תירוצו של הב"ח – דהלא ביארנו לפי דברי המרדכי שאין דורשין טעמא דקרא אלא א"כ יש לנו תמי', וכאן יש ב' תמיהות, ולכן איצטריך לב' טעמים, דלפ"ז אין הכי נמי, פשטא דמתני' דיהיב ב' טעמים הוא משום דתרווייהו נצרכו, וכמו שנתבאר,

והא דבמשנה קתני "דבר אחר", כתב שם בבנין שלמה שיש עוד דוגמא לזה שנכתב דבר אחר במשנה והכוונה שצריך לב' הטעמים, וכאן מוכרחין

לפרש כן מאחר שבע"כ צריכין לב' טעמים בכדי ליישב ב' התמיהות.

ד

ישוב לקושיית הקובץ שיעורים

והנה בקובץ שיעורים (ב"ב אות רכ"ג) העיר במה דלא אמרינן ספיקא דמצוה לחומרא, ולהרוג את הבהמה.

אולם לפי מה שביארנו ניחא, דמאחר שצד א' בספיקא דגמ' מיוסד על זה שבהכרח שיש ב' טעמים, ואם ליכא קלון ליכא היתר להרוג את הבהמה שאינה לצורך האדם, אכ יש כאן ספק איסור.

סימן נ"ו

(נו, ב)

חיוב להושיב בתי דינין לב"נ

א

תמי' בשיטת הרמב"ם

תניא בגמ' (נו, ב): "כשם שנצטוו ישראל להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר כל נצטוו בני נח להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר".

והנה הרמב"ם (פ"ט מהלך מלכים הי"ד) כתב: "וכיצד הן מצויין על הדינים, חייבין להושיב דיינים ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו ולהזהיר את העם וכו'", והקשה ה"חמדת ישראל" (קונ' נר מצוה – דיני ב"נ ע' 196) והר"י פערלא בפירושו לספהמ"צ לרס"ג (ח"ג פרשה א) מדוע שבק הרמב"ם מה דמבואר בברייתא כאן ד"חייבין להושיב בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר", ושניהם התפלאו מה שנושאי כלי הרמב"ם לא הרגישו בזה.

ב

ישוב לפי הסוגיא במכות

ובס' מעשה ישראל על סוגיות הש"ס (ח"א) ביארנו שבאמת לא השמיט החיוב ד"בכל עיר ועיר" עיר ועיר", אלא רמזה בההוספה שלו בתיבות "ולהזהיר את העם".

דהנה במכות (ז, א) איתא: "בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר", והנה יפלא מאד מדוע ב"נ מחוייבין להושיב דיינין לא רק בכל

פלך ופלך אלא גם בכל עיר ועיר, מה שבנ"י הדרים בחו"ל אין מחוייבין.

ובאמת לפי גירסא אחת בהרמב"ם ס"ל דבחו"ל אין מחוייבין להושיב דיינין כלל אף לא בכל פלך ופלך, ראה בפי' הר"י פערלא שם שהאריך בזה, וא"כ הגע עצמך בני ישראל אין מחוייבין להעמיד דיינין כלל בחו"ל, ולכל היותר מחוייבין להושיב רק בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר, ואילו ב"נ מחוייבין בכל מקום שהוא להושיב דיינין לא רק בכל פלך ופלך אלא גם בכל עיר ועיר, (ועיי"ש בחמד"י שהביא מהספורנו (פ' שופטים) דבסוריא כיון דהוי רק כיבוש יחיד אין חייבין להושיב דיינין כ"א בכל פלך ופלך).

ואפשר שמזה הכריח הרמב"ם, דמה דקתני בברייתא כאן דב"נ מחוייבין להושיב דיינין בכל עיר ועיר, אין הפירוש "בכל עיר ועיר" ע"ד שהוא בישראל, דיש חילוק יסודי ביניהם:

דבב"נ החיוב הוא בעיקר שיזהירו את העם שיקיימו את המצוות המוטלות עליהם ולא בתורת דיינין שעיקר ענינם רק לדון את העם ע"ד שהוא בישראל (אף שבנוסף לזה הם מחוייבים להזהיר את העם ע"ד המבואר ברמב"ם הל' יו"ט (פ"ו הכ"א) ובטושו"ע (הל' יו"ט סי' תקכט ס"ד) ובשו"ע אדה"ז שם (סעיף יג) שחייבין בי"ד להעמיד שוטרים ברגלים להזהיר העם וכיו"ב בכ"מ שיש חיובים על הבי"ד להזהיר את ישראל, אבל כאמור זהו בנוסף לעיקר תפקידם לדון את העם).

מעתה י"ל, דהא דקתני בברייתא במכות דבארץ ישראל מושיבים בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר הכוונה הוא לענין העקרי השייך לדייני ישראל דהיינו לדון את העם, דבארץ ישראל מצד קדושת המקום יש חיוב בכל עיר ועיר לא רק בכל פלך ופלך, ואילו בחו"ל ליכא חיוב כ"א בכל פלך ופלך, (ולחד גירסא בדברי הרמב"ם ליכא חיוב זה כלל בחו"ל).

אכן, בנוגע לדיינים בב"נ, מאחר שכל ענינם, גם זה מה שהם דנין להבטיח קיום המצוות שלהם, שאין זה חיוב למנות דיינים לעצמו, כל מה שהם חייבין להושיב דיינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר הוא לא בתורת דיינין ע"ד שהוא בישראל.

ומדוייק מאד לפ"ז מה ששינה הרמב"ם מלשון הגמרא, דבגמ'

בסוגיין איתא: "להושיב בתי דינין", ואילו הרמב"ם שינה הלשון וכתב: "חייבין להושיב דיינין שופטים", אף שבנוגע להחיוב על בנ"י העתיק סגנון הש"ס "להעמיד בתי דינים" (פ"א מהל' סנהדרין ה"ב), דבזה רצה לחדש דאף שבגמרא הושוו אהדדי, אין הפירוש בהדמיון שהגדרים דומים זל"ז, אלא רק שהחיוב שוה בהם, דהיינו שאף שבב"נ יש חיוב בפועל להעמיד דיינים גם בכל עיר ועיר ע"ד שהוא בבנ"י בא"י, מ"מ חלוקים המה ביסודם, דבב"נ העיקר הוא להעמיד "דיינין ושופטים", ואילו בבנ"י החיוב הוא להעמיד בתי דינים, דבב"נ העיקר להזהיר ע"י שדנים, ובבנ"י העיקר הוא לדון.

[ואין להקשות לפי"ז הלא בסוגיא כאן יש שקו"ט ארוכה למצוא חילוק בין הא דב"נ נצטוו על הדינין להא דבמרה נצטוו על הדינין, ויש קס"ד שהחילוק הוא דב"נ אינם חייבין להושיב דיינין ובמרה נצטוו גם ע"ז, ודחה הגמ' דגם בב"נ יש חיוב להעמיד בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, והשתא לפי דברינו דיש חילוק יסודי בין חיובים אלו, הו"ל לתרץ דהא דניתוסף במרה הוא גדר חדש בהושבת דיינים בכל עיר ועיר שלא הי' מקודם אצל ב"נ.

הנה באמת אין זה קושיא, דמפשטות לשון הברייתא בסנהדרין משמע שהא דניתוסף במרה הוא הוספה בדינין עצמן ולא רק בגדרן, וכיון שכן ליכא שום חילוק בין החיוב להושיב דיינין אצל ב"נ לכמו שנצטוו במרה.

וההוכחה לזה הוא מאותה סוגיא עצמה, דעפ"י סברא נראה לדבר פשוט שיש חילוק עיקרי בין המצוות שנאמרו לבנ"י להמצוות שנאמרו לב"נ, וע"ד דברי הרמב"ם הידוע בפיה"מ שלו (פ' גיה"נ) דאין אנו מלין מפני שמל א"א אלא מפני שנצטוינו ע"י משה, ואעפ"כ לא תירצו בגמ' שנתחדש חיוב חדש לבנ"י ולא נשאר החיוב הקודם, דזה לא יספיק לתרץ מה דפשטות לשון הברייתא מורה שיש הוספה בפועל בקיום מצות דינין ולא רק הוספה באיכות וגדרי החיוב].

ג

ישוב לקושיא הלא ישראל קבלו התורה להחמיר

ובזה נראה ליישב עוד קושיא המתעוררת על הברייתא דמכות

שבחו"ל ליכא חיוב להושיב בכל עיר ועיר, ולגירסא חדא ברמב"ם ליכא חיוב אפילו בכל פלך ופלך, ואילו לב"נ בכל מקום שהם מחוייבים לא רק להושיב בכל פלך ופלך אלא גם בכל עיר, והלא ישראל שקבלו התורה לא להקל עליו אלא להתקדש כדברי רש"י סנהדרין (נט, א ד"ה לזה).

אבל לפי הנ"ל, אין אנו מדברים בנוגע לאותו החיוב, דלגבי ישראל שפיר ליכא חיוב להושיב דיינין, אבל פשוט שיש חיוב על בנ"י להזהיר את כאו"א לקיום התורה, ושפיר מחוייבים למנות דיינים לתפקיד זה, וראה בדברי החינוך (מצוה רלה), ומה שב"נ מחוייבין הוא להבאת קיום השש מצוות שלהם, אבל לא חיוב להושיב דיינין כדי לדון בתור חיוב עצמי, וכמש"נ.

ויתכן שהב' חלוקות השנויות בברייתא לגבי ב"נ: א' בכל פלך ופלך וב' בכל עיר ועיר מכוונים כנגד הב' תפקידים (שהם בעצם אחד), שיש לדייני ב"נ, דמה שהם דנין את העובר על מצותן יכול להתקיים גם אם יהי' בי"ד רק בכל פלך ופלך, אבל הענין השני שהוא להזהיר את העם שישמעו למצותן א"א כ"א ע"י דיינים בכל עיר ועיר. וזהו גופא הכוונה במ"ש בגמ' דהייבין להושיב בכל פלך ופלך לדון ובכל עיר ועיר להזהיר את העם. (אבל שני הענינים אלו הם ביסודם אחד שהוא להבטיח קיום המצוות שלהם).

ומה מאד מובנים דברי הרמב"ם בזה, שלא די שאין דבריו סותרים למ"ש בברייתא שמחוייבין גם להושיב בכל עיר ועיר, אלא אדרבה הרמב"ם פסק ממש כדברי הש"ס עפ"י ביאורו.

דהנה מ"ש שחייבין להושיב דיינין בכל פלך ופלך מכוון כנגד התפקיד המוטל עליהם לדון שהוא חלק ה"קום ועשה" במצות דינין, ומה שכותב "ולהזהיר את העם" שהוא חתפקיד השני המוטל עליהם מכוון כנגד החיוב "שבכל עיר ועיר", שהוא חלק ה"שב ואל תעשה" במצות דינין,

שאילו העתיק הרמב"ם לשון הברייתא כמו שהוא "בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר", הי' מקום לטעות שגדר של מינוי דיינים אצל ב"נ הוא ע"ד שהוא אצל בנ"י, לכן עפ"י יסוד דברי הגמ' שיש במצות דינים ב' ענינים קום ועשה ושב ואל תעשה, ועפ"י הכרחים שביארנו לומד

הרמב"ם שחלוק הפירוש בזה בנוגע לב"נ.

ד

דיוק בלשון שופטים דיינים

ועוד יש להעיר בזה במה שכתב הרמב"ם ב' לשונות בנוגע לדיינין: "דיינין ושופטים", אף שבכל הל' סנהדרין משתמש הרמב"ם בלשון דיינין, ובתחילת הל' סנהדרין ביאר הרמב"ם שפירוש "שופטים" הכתוב בתורה הוא דיינין, א"כ צ"ע מה שבהל' מלכים כשמדבר בהלכות דיינין לב"נ כפל את דבריו לכתוב "דיינין ושופטים", אשר לכאורה היינו הך.

ואולי נתכוין להדגיש ולהתאים את דבריו למה שיכתוב אח"כ שיש ב' פרטים במצות דיינין, וזה מרומז בב' הלשונות, דלשון "דיינין" מכוון לתפקידם לדון, ולשון "שופטים" (אף שפירושו כשנכתב בפ"ע הוא דיינין וכמ"ש הרמב"ם בריש הל' סנהדרין, מ"מ) כשנכתב ביחד עם תיבת דיינין יש לפרשו שהם שופטים את העם, שמזהירים את העם, וע"ד מחז"ל (ב"ב סו, ב) עה"פ ברות "ויהי בימי שפוט השופטים" "דור ששופט את שופטיו, השופט אומר לו טול קיסם מבין שיניך וכו'", הרי שענין השופט הוא מה שהם מזהירים ומדריכים את העם,[22] וראה פירש"י שם: "שאם אמר לו השופט טול קיסם מבין עיניך הסתלק ופרוש מעבירה", שמבואר להדיא דזהו ענין השופט להזהיר את העם, לפרוש מעבירה, ולא מיירי בתפרידו לדון את האדם לאחר שעבר (אבל ראה פי' ר"ח שם).

א"כ יומתק מה שהרמב"ם הביא ב' הלשונות דיינין ושופטים, דדיינין מכוון להתפקיד שלהם לדון ושופטים מכוון להתפקיד שלהם להזהיר כסיום ההלכה שברמב"ם (וראה גם שופטים ב).

ה

ישוב לקושית הלח"מ

ובאמת לפי דרכנו יש מקום ליישב גם קושיית הלח"מ מסוגיין שהקשו מה

[22] אמנם ראה בס' תורה תמימה על הכתוב שם שהביא מהפסיקתא שמפרש השופטים שהי' הדיין מבקש לעשות דין והי' בא הוא ומלקה את הדיין וכו', דלפי הפסיקתא הפי' בשופט הוא כמו שהוא בתורה שדן ומעניש את העובר על מצותיו, אבל פירוש הגמ' שם הוא ששופט ענינו להזהיר.

ניתוסף במצות הדינין שנצטוו במרה על הדינין שכבר נצטוו ב"נ, ולאחר כל השקו"ט, גם לאחר שרצה חד מ"ד לתרץ שניתוסף בהחיוב להעמיד דיינים בכל פלך וכו', דחו תירוץ זה דגם ב"נ נצטוו בזה, ואם כדברי הרמב"ם אין מקום לקושית הש"ס דב"נ נצטוו רק על ו' מצוות והושבת דיינים, ואילו במרה נצטוו על כל הדינין.

ולחומר הקושיא י"ל עפ"י הקדמה א', והוא מה שכתב ההת"ס בתשובותיו (ח"ו סי' יד) דגם הרמב"ם מודה דב"נ נצטוו על כל הדינים, אלא שס"ל דנכללו במצות גזל, דגזל היינו גזל וכל אביזרייהו.

מעתה לפי מה שכתבנו דלהרמב"ם מה שמחוייבים להעמיד דיינים אי"ז חיוב למנות דיינים כ"א חיוב שהם אחראים שלא יעשו העם עול ושיקיימו השש מצוות שלהם וכל אביזרייהו, א"כ נמצא דמצות דיינין לפי דעת הרמב"ם כולל גם כל הענינים שבין אדם לחבירו,

וזהו קושית הגמ' "דינין ב"נ איפקוד, והתניא י' מצוות נצטוו במרה ז' שקבלו עליהן ב"נ והוסיפו עליהן דינין וכו'", וליכא לתרץ דדינין שנצטוו ב"נ הרי"ז רק מינוי שופטים ודיינין שנצטוו במרה כל פרטי הדינין, דהא גם לדעת הרמב"ם כבר נצטוו ב"נ בכל הדינין.

ובזה יל"פ דיוק הלשון "ז' מצוות שקיבלו עליהם ב"נ", דמאי נפק"מ שקבלו או לא, הרי נצטוו בזה.

אולם י"ל דזה שנכללו כל הפרטים במצות גזל לא היתה בהציווי אלא שקיבלו עליהן, ע"ד הא דאי' במדרש רבה (הובא ברש"י וישלח לד, ז) שהאומות גדרו עצמן מן העריות, ופשוט שמה שגדרו הי' בהוספה להז' מצוות, והראי' דזה נאמר בקשר להא שעינה שכם את דינה, שלא נכלל בדין הכללי של עריות, וה"נ י"ל דמה שנכלל גזל אביזרייהו דגזל נתחדש ע"י "שקיבלו עליהן". וזהו כוונת הש"ס שכבר נתחייבו גם בכל הדינים מחמת הקבלה, איך שייך לומר שניתוסף דינין במרה, ומיושב קושית הלח"מ